

باعت الزهفة الإسلامية

ابن تيمية لسلفى

نقد لما لاك المتطمين والفتنة في الآراء

لؤاؤه الأستاذ

محمد خليل هراس

عالمية منه درجة أستاذ في التوحيد والمنطق

حقوق الطبع محفوظة للؤاف

الطبعة الأولى - ١٣٧٢ هـ - ١٩٥٢ م

الثمن ٢٠ قرشاً

المطبعة اليوسيفية بطنطا

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مقدمة

جاء الاسلام كغيره من الأديان - بعقيدة أنفق الداعي، صلوات الله وسلامه عليه وآله، جل سنى رسالته فى الدعوة إليها (١) وامتازت عقيدة الاسلام بأنها واضحة صريحة لا غموض فيها ولا لبس، تستند إلى الفطرة الصحيحة؛ أكثر مما تستند إلى إدهاش بالمعجزات أو إلهام بالخيالات.

وليس فيها شىء مما يخافى العقل، أو يكابر الوجدان، أو يتعارض مع نظام الـكون وطبيعة الوجود.

وكان المسلمون فى الصدر الأول؛ يأخذون عقائدهم من الكتاب والسنة رأساً، ويرون فيها الكفاية والشفاء، ولم يكونوا يرجعون فى شىء من ذلك إلى تأليف قياس أو إعمال فـكر أو قضية عقل:

وما أشكل عليهم فهمه من الآيات التى تؤم ظواهرها تشبيه الله عز وجل بخلقه، وقفوا عند ظاهر معناه، وما يتبادر إلى الأفهام منه فى اللغة التى نزل بها من غير لجوء إلى التأويل وأمسكوا عن الخوض فيما وراء ذلك متحاشين المرء والجـدل فى ذات الله عز وجل وصفاته وكلهم فى العقيدة على رأى واحد.

(١) مكث رسول الله صلى الله عليه وسلم بمكة ثلاث عشرة سنة يدعو إلى توحيده الله ويقرر العقيدة الإسلامية.

وكان لهم من البصر بالدين وأسايب اللغة ما مكنهم من فهم نصوص الكتاب وإشاراته فهماً صحيحاً .

جاء بعد ذلك عصر الفتوح واتسعت رقعة المملكة الإسلامية ودخل في الإسلام كثير من أهل الديانات الأخرى من اليهود والمسيحيين والصابئة وغيرهم ، واختلط بهم المسلمون في كل قطر وبلد فتحوه ؛ وسهل هذا الاختلاط على المسلمين الوقوف على ما عند هؤلاء من مذاهب وأفكار وقصص وتشريع وغير ذلك ، فأخذوا يفسرون بها دينهم ويردون على ما يتعارض منها مع عقائدهم .

ثم جد في الإسلام فتن وأحداث سياسية كبرى شقت عصما المسلمين وفرقت جماعتهم وأثارت بينهم نوعاً من الجدل السياسي لم يلبث أن اصطبغ بصبغة الدين .

وظهرت فرق جديدة في الإسلام كالأرج والشيعة والمرجئة وأخذت تتجادل حول بعض المسائل الدينية ، ولكن كان نطاق جدلها ضيقاً محدوداً ، وفي أوائل القرن الثاني للهجرة ظهر المعتزلة وحملوا لواء الدفاع عن الإسلام ضد خصومه من الثنوية والصابئة وغيرهم .

واضطروا في سبيل ذلك أن يتعلموا فنون الجدل والحجاج ؛ وأن يتسلحوا بسلح العلم والمنطق ، فلم يعرضوا عن أي دراسة كتبها كان نوعها وقرأوا بعض أفكار الهنود والفرس وأخذوا كذلك عن اليونان ، ولكنهم مالبثوا أن قضعوا ببعض هذه المبادئ والأفكار وحلهم ذلك على المغالاة في تقدير العقل واحترامه ، فحكوه في مسائل العقيدة وفتحوا باب التأويل للنصوص التي ظنوا أنها تتعارض مع ما يقضى به العقل ، ولذلك سموا فرقة

العقلين في الاسلام

ولم تكن تلك الزعة المتطرفة من جانب المعتزلة لتمر دون أن تترك أثراً عكسياً فقد قابل هؤلاء طوائف من أهل الحديث وغيرهم من الحشوية غلوا في التمسك بظواهر النصوص حتى أفضى بهم ذلك إلى التشبيه والتجديد .

ثم جاء الشيخ أبو الحسن الأشعري في أوائل القرن الرابع الهجري ، فحاول أن يسلك طريقاً وسطاً بين الغلاة من الجرفين وبين فريق العقلين . وسواء أفلح الأشعري في تلك المحاولة ، أم أخفق فقد قيض الله لمذهبه من رجال العلم والسلطان من اجتهد في نشره وأخذ الناس به ، حتى استفحل شأنه في القرون الوسطى الاسلامية ، لاسيما في مصر والشام وبلاد المغرب ولم يعد يقوى مذهب على معارضته . واعتقد الناس فيه أنه هو مذهب السلف حتى كانوا يرمون كل من خرج عليه بالمروق والاحاد .

وظلت الحال على ذلك إلى أن ظهر في أوائل القرن الثامن الهجري زعيم المجددين وقائد النهضة الاسلامية الحديثة شيخ الاسلام تقي الدين احمد ابن تيمية يحمل مشعل الدعوة إلى مذهب السلف من جديد .

وكان هذا المذهب قد كاد يندرس ولم يكن له وجود إلا في زوايا أهل الحديث من الحنابلة وغيرهم ، وهم أيضاً لم يكونوا يستطيعون الجهر به أو افشاءه في الناس وإلا لحققتهم الاهانة وكان جزاؤهم الطرد والحرمان .

كان ابن تيمية قوياً في إيمانه ، مخلصاً لدعوته ، جريئاً في الحق ، لا يبال بما يلقى من الأذى في سبيله فأعلن مذهب السلف في جرأة وصراحة ، وكتب به فتوى (١) لم تلبث أن سرت في العالم الاسلامي مسير الريح .

(١) المقصود بهذه الفتوى المقيدة الحرة العسكري وسيأتي الكلام عنها .

وهاجم جميع الفرق والمذاهب القائمة في عصره بجرارة وعنف واختص
الاشعرية من ذلك بالنصيب الأوفر ، والأشعرية إذ ذاك هي مذهب الدولة
ودين العامة والعلماء ، فهاجوا جميعاً عليه ، وأقاموا حوله ضجة كبرى ورموه
بالزندقة والالحاد .

ولم يكن الرجل مع ذلك استطاع بقوة جنانته ، وسحر بيانه ، وعظيم ثباته
وجرأته أن يكسب كثيراً من الانصار

اختصم الناس في ابن تيمية ، واشتد اختلافهم حوله ، بل لعل تاريخ
الاسلام في عصوره الوسطى والأخيرة لم يشهد شخصية اختلف فيها الناس
اختلافهم في ابن تيمية ، أو كان لها من كثرة الخصوم والانصار ما كان له
فهو في نظر فريق من الناس شيخ الاسلام وقدة الأنام ، وأحد المجدين
للدين وزعيم النهضة الاسلامية الحديثة .

قع البدعة ، وأظهر المسنة ، ورجع بالناس الى طريقة السلف الاول
من الصحابة والتابعين ، وحارب كل غريب مستحدث ، وخلص الدين مما لحق
به من أضرار وشابه من فساد ورسم النهج للمصلحين من بعده يتقفون أثره
ويترسمون خطاه ، ونهد لكل فرقة من فرق الزيغ والضلال يبطل أقوالها
ويزيل آراءها ... الخ

وهو في نظر فريق آخر من المسلمين ضال مضل وكافر ملحد يشبه الله
بخلقه ويصفه بأنه ممسوخ على عرشه ، وأنه ينزل الى سماء الدنيا ، وأنه يتكلم
بحرف وصوت .

وهو مع ذلك يفتقص من قدر الرسول ﷺ ، فيمنع التوسل والاستغاثة
به ويحرم قصد قبره للزيارة ويجترى على أصحابه فيحرق إجماعهم ويقنول

أقوالهم بالنقد والتجريح الخ ..

هذا الخلاف والضجيج حول ذلك الرجل ، وما نسب اليه من اعتقاد ، كان من العوامل القوية التي حفزتني للكتابة في هذا الموضوع ، لاسيما وأن كثيرين من الناس حتى المتصلين منهم بالثقافة الدينية ، لم يعرفوا بعد ابن تيمية إلا كما يعرفون أحد علماء الاسلام العاديين .

وكثير منهم أيضا إنما عاды الرجل عن تقليد وعصبية دون دراسة لمذهبه أو وقوف على منهجه .

وإذا أضفنا الى ذلك ، أن ابن تيمية كان بدء نهضة إسلامية كبيرة وأنه خرج على كل ما كان مألوفا في عصره من مذاهب وآراء ، فقد كان رجلا حر الرأي مستقل الفكر غير مقلد لمذهب ولا مشايخ لفرقة في عصر ساد فيه التقليد والجمود ، تبين لنا مدى خطر الكتابة في هذا الموضوع ، وأنه جدير بأن يكون مجالا لتصول فيه أعلام الباحثين .

ان ابن تيمية يمثل في نظرنا دورا هاما من أدوار الثقافة العقلية في الاسلام وهو دور يمتاز بالنقد والاحياء والتجديد .

ولكنه لا يزال بحاجة الى دراسة واسعة وعميقة ، فان ما قام به الباحثون حتى الآن لا يعدو أن يكون دراسات قاصرة على مسائل معينة .

وكان أحدث ما ظهر في ابن تيمية كتاب لفضيلة الأستاذ الشيخ عبد العزيز المراغي نشرته دار لإحياء الكتب العربية

وفي هذا الكتاب عن المؤلف ببيان عصر ابن تيمية من ناحيته الاجتماعية والسياسية ثم تكلم عن موقف ابن تيمية من علماء الكلام والرافضة والصوفية والفقهاء

والذى يهمنى هنا هو موقف ابن تيمية من علماء الكلام وقد أشار الاستاذ الى ذلك إشارات مجملة فتكلم عن الخصومة بين الحنابلة والأشاعرة وبين أن الحنابلة في جماعتهم لم يشذوا عما كانت عليه الفرق الكلامية الأخرى ولم يكونوا كما يدعى عليهم خصومهم مشبهين أو مجسمين

ثم ذكر طرفاً من آيات الصفات وأحاديثها، وهى التى وقع فيها النزاع بين ابن تيمية وخصومه ، وبين أن ابن تيمية لم يخرج فيها عما ذهب اليه السلف وساق جملة من الآثار المنقولة عن السلف مستشهداً بها على ما يقول
وإذا كان الاستاذ المراعى قد أوجز القول فى هذه الناحية التى يقول عنها أن ابن تيمية عنى نفسه بها طول عمره ، فلم يبين لنا بوضوح منهج ابن تيمية فى العقيدة وموقفه من مناهج المتكلمين والفلاحفة ، وطريقته فى دفع آراء الخصوم ومناقشتها وغير ذلك مما يتصل بتلك الناحية الكلامية ؛ فعذره أنه يكتب عن ابن تيمية بصفة عامة وفى كتاب سائر

ولعل فيما كتبناه فى هذه الرسالة ما يكمل هذا النقص ويسد ذلك الفراغ والآن ونحن نريد أن نكتب عن ابن تيمية ، أو بالأحرى عن ناحية من أهم نواحي ابن تيمية ، أعنى منهجه فى بحث المسائل الاعتقادية ، ومدى قربه فى ذلك من منهج السلف مع بيان موقفه من فرق المخالفين

سنقف من الرجل موقف الحيدة الصحيحة لا غالب ولا مقصرين وسنصدر حكماً له أو عليه ، وفق ما يقتضيه البحث العلمى من غير تحيز ولا مجافاة ، فلا نطمع الرجل فضله ، ولا ندعى ما ليس له بحق ، حتى نكون قد أرضينا رأى الحر المنزه عن شوائب الهوى ، وسلكنا المنهج العلمى الصحيح الذى يجب أن يكون رائد كل باحث يبحث للعلم وللعلم وحده

ولا يفوتني في هذا المقام أن أتوجه بخالص الشكر وعاطر الشفاء الى
أستاذنا الكبير دكتور محمد الهبي ، الذي كان لحسن توجيهه ، وكرمه معاوانته
أكبر الأثر في ظهور هذه الرسالة بالمظهر اللائق بخاطر الموضوع الذي تعالجه
والله سبحانه أسأل أن يجعل عملي خالصاً لوجهه ، إنه ولي التوفيق، وهو
حسبي ونعم الوكيل

المؤلف



الباب الاول

الفصل الأول

عصر ابن تيمية

مقدمة

لقد أثبت البحث العلمى الآن أكثر من ذى قبل ، أن الظروف التى تحيط بالشخص والبيئة التى يعيش فيها لها دخل كبير فى تكيف حياته وطبعها بطابع خاص . . فنوع التربية التى يتلقاها فى البيت وفى المدرسة ، والروح التى تسود أساتذته ومعلميه ، والكتب التى يقرأها ، والأحوال السياسية والاجتماعية القائمة فى عصره . . كل أولئك عناصر هامة فى تكوين الشخصية وتعيين اتجاهها لذلك كان من الضرورى عند دراسة شخصية من الشخصيات التى كان لها أثر بارز فى ناحية من نواحي الحياة ، أن تدرس الظروف والبيئة المحيطة بتلك الشخصية حتى نقف منها على العوامل التى أدت الى نبوغها وظهورها وابن تيمية أحد هؤلاء الأشخاص النابهين الذين ظهوروا فى أعمهم بأرام حرة وجديدة . وكان له فى الناحية الفكرية فى الاسلام آثار خالدة كما تشهد بذلك مؤلفاته ورسائله

فاذا أردنا أن نفهم ابن تيمية فى منهجه الفكرى ومذهبه الاعتقادى ،

وأن ندرس تلك الناحية منه دراسة صحيحة ، كان لابد لنا من أن نلقى نظرة
عجلى على العصر الذى كان يعيش فيه لكي نعرف مدى تأثيره بروح ذلك العصر
واتجاهاته ونقف على جملة العوامل التى ولدت فى نفسه تلك الثورة الكبيرة
على ما هنالك من مذاهب وآراء.

وقد رأينا أن نعالج هذا العصر من ثلاث نواح : (أ) - الناحية السياسية
(ب) - الناحية الاجتماعية . (ج) - الناحية العلمية .
ثم نذكر بعد ذلك كلمة عن حالة علم الكلام فى عصره بصفة خاصة .

١ - الناحية السياسية

كانت البلاد الإسلامية فى تلك الفترة من التاريخ ، وهى التى يطلق عليها
فى الشرق والغرب اسم العصور الوسطى ، عبارة عن ممالك صغيرة يحكمها
أمراء من العجم غير خاضعين لسلطان الخلافة فى بغداد ، وكثيراً ما كان
يحفزهم الطمع فى سعة الملك وعظمة السلطان الى مقاتلة بعضهم بعضاً ، حتى
كان بعضهم لا يتورع فى سبيل ذلك أن يستعين بالروم وغيرهم من أعداء
الإسلام على غزو من جاورهم من المسلمين

ولم يكن مركز الخلافة فى بغداد قوياً الى الحد الذى يستطيع معه إخضاع
هذه الأطراف وضماها الى حوزته ، فقد ضعف الخلفاء العباسيون إبان
انحرام دولتهم وأصبحوا لعبة فى أيدي المتغلبين عليهم من الأتراك وغيرهم ،
يتصرفون فيهم على حسب ما توحى به أهواؤهم ومصالحهم الخاصة من تولية
وعزل وتعذيب وتمثيل

كان لهذا التفكك والانقسام بين أمراء الإسلام أثره اللازم وتبعته

المحتومة ، وهى ضدها المسلمين عن مقاومة أعدائهم من التتار والصليبيين
فالصليبيون قد نزلوا ببلاد الشام واستولوا على معظم مدنه الساحلية حتى
أسقطوا د عكا ، وقتلوا من كان بها من المسلمين ، ثم دخلوا بيت المقدس
وتبروا ما علوا تقبيرا

واستمرت نار هذه الحرب مستعرة بينهم وبين المسلمين نحو قرنين من
الزمان كان فيهما من أسرهم ما كان ، الى أن أذن الله بانقضاء دولتهم وزوال
خطرهم على يد الأشرف خليل بن المنصور قلاوون

وقد أشار ابن تيمية في بعض رسائله الى هذه الحروب الصليبية والاسباب
الى أدت اليها في نظره ، فقال في رسالة الفرقان :

« فلما ظهر النفاق والبدع والفجور المخالف لدين الرسول سلطت عليهم
الأعداء فخرجت الروم النصراني الى الشام والجزيرة مرة بعد مرة وأخذوا
الثغور الشامية شيئاً بعد شيء الى أن أخذوا بيت المقدس في أواخر المائة
الرابعة (١) ، وبعد هذا بمدة حاصروا دمشق ، وكان أهل الشام بأسوأ حال
بين الكفار النصراني والمنافقين الملاحدة (٢) . »

وبينما كان المسلمون في غاية الرعب من الصليبيين ومشغولين بقتالهم ،
ومهمهم خطر التتار ، الذين قدموا بقيادة زعيمهم (جانكيزخان) يجتاحون
البلاد الاسلامية ، وكانوا قوماً غلاظ الأكباد ، متعطشين الى سفك الدماء
ونهب الاموال وتخريب الديار ، وقد أسرفوا في ذلك أيما إسراف
ولم يزل خطر هؤلاء التتار يزداد وأسرم يستفحل ، وتسقط في أيديهم

(١) هكذا بالأصل ولعلها الخامسة

(٢) مجموعة الرسائل السككية ص ١٣٨

بلاد الاسلام بلداً بعد بلد . حتى استولوا على بغداد عاصمة الخلافة في سنة ٦٥٦ هجرية . وقتلوا الخليفة المستعصم ، وأحالوا هذه المدينة العامرة خراباً . وبصف لنا ابن كثير ، وصفاً مؤثراً حالة هذه المدينة بعد استيلاء التتر عليها فيقول :

« ولما انقضى الأمر المقدر ، وانقضت الأربعون يوماً ، بقيت بغداد خاوية على عروشها ليس بها أحد إلا الشاذ من الناس والقتلى في الطرقات كأنها التلول ، وقد سقط عليهم المطر فتغيرت صورهم ، وأنفنت من جيقهم البلد ، وتغير الهواء فحصل بسببه الوباء الهديد ، حتى تعدى وسرى في الهواء الى بلاد الشام فأت خلق كثير من تغير الجو وفساد الرياح ، فاجتمع على الناس الغلاء والوباء والفناء ؛ فإنا لله وإنا اليه راجعون (١)

وقد كان لابن تيمية مشاركات جديدة في حرب هؤلاء التتار ، الذين اضطروا أسرته الى الهجرة من وطنها في حران الى دمشق الشام كما سيأتى ، فكان يعقد المجالس في المسجد الجامع لحض الناس على الجهاد والنفقة .

ولما حاصر التتر دمشق ، خرج ابن تيمية في جماعة من أعيانها لمقابلة قائد التتر غازان ، لكي يأخذوا منه الأمان لأهلها ، وكان الذى تولى الكلام معه هو ابن تيمية وأغلظ له في القول حتى أيقن من كان معه من القضاة والفقهاء بأنه مقتول لا محالة .

ويقول صاحب الدرر ، أنه اشتهر أمره من يومئذ (٢) .
وفي سنة سبعمائة من الهجرة طلب اليه نائب دمشق وأمرأؤها أن يركب

(١) البداية والنهاية لابن كثير عند ذكر حوادث سنة ٦٥٦ هـ ١٣

(٢) الدرر السكينة في أعيان المائة الثامنة لابن حجر ج ١ ص ١٥٣ .

على البريد الى مصر ليستحث السلطان والناصر ، على الخروج لقتال النصارى ،
فكلمه ابن تيمية في ذلك كلاما قويا وما زال به حتى أمر بتجريد العساكر
الى الشام (١) .

وقد حضر ابن تيمية بعض الغزوات (٢) وبأشر القتال بنفسه ، وكان
يمشى بين الصفوف يشجعهم ويقوهم ويبشرهم بالنصر .
وأقام بالفطر في رمضان لكي يقروا على اقاء العدو .
وبالجملة فقد كان بلاؤه في هذه الحروب عظيما .

وهكذا نجد أن حياة المسلمين السياسية في ذلك العصر كانت مليئة
بالأحداث الجسام والمصائب المتلاحقة التي روعتهم ، ووقع في قلوبهم أن
مصدر ذلك كله إنما هو الانقسام وتفرق الكلمة بسبب الانحراف عن تعاليم
الدين ، فتبأت بذلك أذهانهم لقبول دعوة إصلاحية جديدة تقوم على الوحدة
ونبذ الخلاف .

يقول الأستاذ مصطفى عبد الرازق باشا ، نقلا عن جولد زيهر :
« كانت الدولة الاسلامية في هم مما أصابها من أثر الخراب المغولي . فأصبحت
الفرصة سانحة لتوجيه الشعب الى إصلاح الاسلام بالعودة الى السنة التي كان
الخروج منها مدعاة لغضب الله » .

(١) البداية والنهاية ج ١٤ ص ١٨

(٢) كانت الغزوة التي حضرها ابن تيمية تسمى واقعة شقبار في ٧٠٢ هـ . ولها انتمى
المسلمون على التقاير

ب - الناحية الاجتماعية

كان من الطبيعي والحالة السياسية ما ذكرنا ، أن لا تكون هناك حياة اجتماعية مستقرة ، فقد أدى تنازع الامراء المسلمين فيما بينهم ، وكثرة الغارات على البلاد الاسلامية الى اضطراب حبال الامن في ربوع هذه البلاد ووجود حالة من الرعب والفرع في قلوب الناس ، بحيث أصبح لا يطمئن أحد على نفسه وماله .

كما أدى نقص الاموال والثرات بسبب أعمال التخريب ، واشتغال الناس بالحروب الى سوء الحالة الاقتصادية وانتشار الفاقة ، فكثرت اللصوص وقطاع الطريق واشتد الغلاء فعمد الناس الى الغش في المبيعات واحتكار الاقوات وتطفيف المسكيات والميزان وغير ذلك من العيوب الاجتماعية التي تصحب دائما عهود الجوع والفاقة ، مما حدا بابن تيمية الى وضع كتابه (الحسبة في الاسلام) يوجب فيه على الولاة والمحتمسين النظر في مصالح العامة بمنع الغش والعقوبة عليه ، وفرض التسميرات الجبرية عند اشتداد الغلاء والضرب على أيدي المطففين والمحتمرين .

وزاد الأمر سوءاً ما كان يقع من الفتن والمنازعات بين أرباب المذاهب والمقالات ، وما كان من تحيز الدولة لفريق دون آخر ،

فالعزيز صاحب مصر وهو ابن صلاح الدين ، كان قد عزم في السنة التي توفي فيها ، وهي سنة ٥٩٥ هجرية ، على إخراج الحنابلة من بلاده ، وأن يكتب الى بقية إخوانه بأخراجهم من البلاد . (١)

وفي هذه السنة نفسها ، وقعت فتنة كبيرة ببلاد خراسان
وسببها أن نخر الدين الرازي ، وهو من كبار الأشاعرة وفد الى غياث
الدين الغوري ، ملك غزنه ، فآكرمه وبني له مدرسة في (هراة) ، وكان
أكثر الغورية كرامة فأبغضوا الرازي وأحبوا إبعاده عن الملك ، فجمعوا له
جماعة من الفقهاء .

وحضر ابن القدوة ، وكان شيخاً معظماً في الناس ، وكان على مذهب
ابن كرام فتناظر هو والرازي وخرجا من المناظرة الى السب والشتم ، فلما
كان من الغد اجتمع الناس في المسجد الجامع وقاموا عظفتكم وقال في خطبته :
« أيها الناس ، إنا لانقول إلا ما صح عندنا عن رسول الله . وأما علم
أرسطو طاليس وكفريات ابن سينا . وفلسفة الفارابي وما تلبس به الرازي
فانا لا نعلمها ولا نقول بها ، وإنما هو كتاب الله وسنة رسوله .

ولأى شيء يشتتم بالأمس شيخ من شيوخ المسلمين يذب عن دين الله وسنة
رسوله على لسان متكلم ليس معه على ما يقول دليل ،

فبكى الناس وضجوا وبكت الكرامية واستغاثوا ، وأعانهم على ذلك
قوم من خواص الناس ، وأنها الى الملك صورة ما وقع ، فأمر بإخراج
الرازي من بلاده .

وفي هذه السنة أيضاً وقعت فتنة بدمشق بسبب عبد الغنى المقدسى ، وذلك
أنه كان يتكلم في مقصورة الخنابلة بالجامع الاموى ، فذكر يوماً شيئاً من
العقائد المتعلقة بمسألة الاستواء على العرش والازول الى سماء الدنيا والحرف
والصوت ونحو ذلك ، فعقد له الامير حسام الدين « برغش » مجلساً وجمع الفقهاء
لمناظرته ، فالزموه بالزمامات شنيعة لم يلتزمها ، واستمر على ما يقوله لم يرجع عنه

فقال له « برغش » : كل هؤلاء على الضلالة وأنت وحدك على الحق ؟
قال نعم - فغضب الأمير وأمر بنفيه من البلد ، وأرسل الأسارى من القلعة
فكسروا منبر الحنابلة وتمطلت يومئذ صلاة الظهر في محراب الحنابلة (١) .
فهذه الحكايات وأمثالها ترينا مقدار ما بلغه التعصب المذهبي من نفوس
المسلمين في ذلك العصر ، وهو أمر لا يشتد ويبلغ أقصى مداه إلا في حالات
الضعف والجمود العلمى .

كما تصور لنا مدى ما كان يصيب الحنابلة المتشددين في التسك بطواهر
النصوص من الأذى والاضطهاد ، وابن تيمية نفسه لاقى عتاً كبيراً من جراء
انتسابه إلى هذا المذهب ومبالغته في الانتصار له كما سيأتى .

وإلى جانب هؤلاء المتكلمين المتنازعين ، والفقهاء الجامدين كان يوجد
جماعات الصوفية بما لهم من عادات ورسوم واصطلاحات خاصة اتخذوها نحلة
لم يسيطرون بها على عقول الناس وأرواحهم حتى بعددوا بهم عن هدى
الكتاب والسنة بما جعل ابن تيمية يمت التصوف والمتصوفة ويحاربهم بكل
وسيلة يمكنه ويكشف عن كثير من مخاريقهم وجيلهم ، وعلى الجملة فقد كانت
حياة المسلمين الاجتماعية في ذلك العصر فاسدة إلى حد كبير ومحتاجة إلى إصلاح
تام شامل يقوم به مصلح خالص جريء بصير بمواطن الداء وكيفية العلاج

ج - الناحية العلمية

ولم يكن لنا أن نتوقع نشاطاً في الحركة العلمية ، أو رواجاً لسوق الآداب
في عصر ساد فيه الأتراك والمماليك ، واستعجمت فيه الانفس والعقول ،

والألسن والعادات والسياسات والحكومات ، وتحالفت فيه المصائب كلها على المسلمين ، فلم يكن لبهم من الاستقرار والرفاهية ، ما يمكنهم من الاشتغال بالبحث والتفكير .

فقل الإنتاج العلمى وركدت الأذهان وأقبل باب الاجتهاد فى الأصول والفروع جميعاً فحرم الأخذ فى الأصول بغير مذهب الأشعرى ، وفى الفروع بغير مذاهب الأئمة الأربعة ، وأصبح قصارى جهد العالم أن يفهم ما قيل من غير بحث ولا مناقشة ، وعمد العلماء إلى جمع المعلومات المتعلقة بكل فن فن ، فنظروها فى سلك واحد ، وألفوا فيها كتباً مطولة أحياناً ، ومختصرة أحياناً ، وسلسلوا منهاجاً حسناً فى التأليف ، ولكن لا أثر فيه للابتكار والتجديد .

غلبت على العلماء فى هذا العصر نزعة التقليد ، وسيطر الجود الفسكرى وأصبح العالم إنما يقاس بكثرة ما حفظ من كلام الأولين ، وعرف من آرائهم وإن لم يكن له من استقلال الفكر وحرية الرأى أدنى نصيب ، بحيث يمكن تسمية هذا العصر بحق « عصر دوائر المعارف » ،

وهكذا عصور الضعف دائماً تمتاز بكثرة الجمع وغزارة المادة مع انضوب فى البحث والاستنتاج .

ولكن مع هذا يجب أن لا ننسى أن النهضة العلمية الكبيرة التى قام بها ابن سينا والغزالي فى الشرق وابن رشد فى الغرب ، كانت لازالة آثارها حية باقية تجلت فى طائفة كبيرة من رجال هذا العصر اشتهروا بالنبوغ والتفوق فى ميدان العلوم المختلفة وتركوا من المؤلفات ما خلد ذكرهم وأثار إعجاب العصور من بعدهم .

ونخص من هؤلاء :

- ١ - غفر الدين الرازي أحد كبار الأشاعرة وإمام الدنيا في عصره كما يقول ابن الأثير، وضع للقرآن تفسيراً حافلاً بمختلف البحوث والنظريات الكلامية . وله في علم الكلام كتب كثيرة أهمها (المطالب العالية) و (المباحث المشرقية) و (نهاية العقول في دراية الأصول) و (تأسيس التقيديس) وله شرح على إشارات ابن سينا . توفي سنة ٦٠٦ هجرية .
 - ٢ - شهاب الدين السهروردي شيخ صوفية بغداد وصاحب كتاب (عوارف المعارف) في التصوف قتل بحلب سنة ٦٣٠ هجرية
 - ٣ - عز الدين بن الأثير صاحب كتاب أسد الغابة في أسماء الصحابة وكتاب الكامل في التاريخ وهو من أحسنها حوادث ، توفي سنة ٦٣٠ هـ أيضاً
 - ٤ - الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي الطائفي الاندلسي صاحب الفتوحات المكية وفصوص الحكم وزعيم القائلين بمذهب وحدة الوجود توفي سنة ٦٣٨ هجرية .
 - ٥ - الخوجه نصير الدين الطوسي شارح الاشارات وله تعليق على كتاب المحصل للرازي توفي سنة ٦٧٢ هجرية
- وغير هؤلاء كثير ممن كان لهم أثر بارز في الحياة العلمية لهذا العصر وما تلاه من عصور

حالة علم الكلام في عصر ابن تيمية

كانت العقيدة الإسلامية في أول أمرها بسيطة سهلة ، يأخذها المسلمون عن الكتاب والسنة دون بحث أو مناقشة كما قدمنا ، وكانوا يملكون بآيات الصفات وأحادِيثها لا يفتقون عند شيء منها ، ولا يرون أنفسهم في حاجة الى

تأويلها ، بل كانوا يجرون هذه النصوص على ظواهرها مع التسليم لله فيها وراء ذلك واعتقاد نزيهه عن مماثلة المخلوقين .

ثم لما حدثت فتنة عثمان رضى الله عنه ، واختلف الناس في قتلته ، أكفار أم مؤمنونثار نزاع بين الخوارج وغيرهم حول معاني هذه الاسماء الدينية مثل مؤمن وفاسق وكافر ونحو ذلك ، وعن أحكامها في الدنيا والآخرة ، فكان هذا أول ما حدث من علم الكلام ، ثم أخذ هذا العلم بعد ذلك ينمو وتتشعب مباحثه ، وقد عملت عوامل كثيرة داخلية وخارجية على تنميته وإنهاضه . ودخلت فيه فرق مختلفة ومدارس متباينة أعانت على ذلك بما أحدثت من آراء ومناهج وبما التزمت من حلول وتفسيرات للعقيدة .

فعلم الكلام في الاسلام لم يتكون دفعة واحدة ، بل تقلب كثيره من العلوم في أطوار مختلفة ، ومرت عليه مراحل عديدة ، حتى تم نضجه وبلغ غاية كماله

وإذا كان من الواجب هنا أن نعرض ولو في لمحة قصيرة ، تاريخ هذا العلم ونبين الادوار التي مر بها . فأنا سنبكتفي بأن نقدم للقارئ ملخصاً لما أورده ابن خلدون في هذا الصدد .

يذكر ابن خلدون في مقدمته (١) عند كلامه عن تاريخ هذا العلم أهميات العقائد الايمانية التي أرشد اليها الكتاب والسنة . واعتقدها السلف الصالح من الصحابة والتابعين عن تلك الأدلة العقلية

ثم يشير بعد ذلك الى ما عرض من الخلاف في تفاصيل هذه العقائد ،

مما أدى الى انتهاج الأدلة العقلية زيادة الى النقل

ويقول إن هذا الخلاف كان بسبب ورود الآيات المتشابهة التي يوم
ظاهاها التشبيه والتجسيم ، وأن السلف غابوا أدلة التنزيه لكثرتها ووضوح
دلالتها ، وقضوا بأن هذه الآيات من كلام الله تعالى ، فأمنوا بها ولم يتعوضوا
لمعناها يبحث ولا تأويل

ولكن شد لعصرهم مبتدعه ، أو غلوا في التشبيه تعلقاً بظواهر هذه
الآيات ، ففريق منهم شهبوا في الذات باعتقاد الوجه واليد والقدم ونحو ذلك
وفريق شهبوا في الصفات باعتقاد النزول والاستواء وغيرهما

ثم يقول أنه لما كثرت العلوم والصنائع وولع الناس بالتدوين والبحث
في سائر الأنحاء حدثت بدعة المعتزلة ، في تميم هذا التنزيه ، فقضوا بنفي
صفات المعاني من العلم والقدرة والارادة ونحوها .

الى أن جاء الشيخ أبو الحسن الأشعري فتوسط بين الطرق . ونفي التشبيه
وأثبت الصفات المعنوية وقدر التنزيه على ما قصره عليه السلف ، وافق
طريقته من بعده تلامذته كابن مجاهد وغيره

الى أن جاء أبو بكر الباقلاني ، فتصدى للإمامة في تلك الطريقة وذهبها
ووضع المقدمات العقلية التي تتوقف عليها الأدلة مثل إثبات الجوهر الفرد
والخلاء ونحو ذلك وجعل هذه القواعد تبعاً للعقائد الإيمانية من حيث
وجوب الإيمان بها .

ثم جاء بعده إمام الحرمين ، فاستخدم الأقيسة المنطقية في تأييد هذه
العقيدة وخالف الباقلاني في كثير من القواعد التي وضعها مقررأ أن بطلان
الدليل لا يستلزم بطلان المدلول ، وعلى طريقة إمام الحرمين اعتمد المتأخرون
من الأشاعرة كالغزالي وابن الخطيب الرازي ، وأدخلوا فيها الرد على

الفلسفة فيما خالفت فيه العقائد الايمانية .

ثم توغل المتأخرون من بعدهم في مخالطة كتب الفلسفة والتبس عليهم شأن الموضوع في العليين فحسبوه فيها واحداً ، وبذلك تم امتزاج الفلسفة بعلم الكلام .

هكذا يعرض ابن خلدون تاريخ هذا العلم ، من أول نشوئه ، الى أن تم امتزاجه بالفلسفة على يد المتأخرين من الأشاعرة ، عرضاً تغلب عليه النزعة الاشعرية

ولسنا الآن بصدد مناقشة هذا العرض ، وبيان ما فيه من قصور وإغفال لبقية المذاهب الكلامية الأخرى بحيث يمكن اعتباره عرضاً لتاريخ الاشعرية وحدهم .

ولكننا نشير فقط الى ما يأخذه على ابن خلدون الاستاذ مصطفى عبد الرازق من أنه لم يعرض بعد ذلك لما حدث في علم الكلام من نزوع مقاوم لغلو الغالين في خلط الفلسفة ، وذلك بنهوض ابن تيمية وتلميذه ابن قيم الجوزية لاحياء مذهب السلف على طريقة الحنبلة ومقاومة المذهب الاشعرى (١)

ونحن نرى أن هذا النقد لا يتوجه الى ابن خلدون وحده ، فأن كثيراً من آلف في تاريخ علم الكلام ومسائله من المتأخرين لم يعرضوا لبيان تلك الحركة التي قام بها ابن تيمية وتلامذته ، حتى أن الاستاذ الامام محمد عبده عرض لتاريخ هذا العلم في مقدمة رسالته في التوحيد دون أن يشير الى تلك الحلقة الأخيرة من علم الكلام ، مما جعل تلميذه السيد محمد رشيد رضا يستدرك

عليه في تعليقه على تلك الرسالة بقوله :

« فات المؤلف أن يذكر في هذه الخلاصة التاريخية أنه بعد أن استفحل سلطان الأشعرية في القرون الوسطى وضعف أهل الحديث واتباع السلف ظهر في القرن الثامن المجدد العظيم شيخ الإسلام أحمد تقي الدين بن تيمية الذي لم يأت الزمان له بنظير في الجمع بين العلوم العقلية والنقلية وقوة الحججة فنصر مذهب السلف على المذاهب الكلامية كلها ببرهان العقل والنقل، (١)

هذا ولعلنا نعلم على تلك الحلقة الأخيرة من تاريخ علم الكلام عند المقرئ المتوفى سنة ٨٤٥ هجرية ، فإنه بعد أن بين حال المذهب الأشعري وما كان من انتشاره في مصر على يد صلاح الدين الأيوبي ومن بعده من ملوك الأيوبيين ؛ وفي بلاد المغرب على يد محمد بن تومرت قال :

« فكان هذا هو السبب في اشتداد المذهب الأشعري ، وانتشاره في أمصار الإسلام بحيث نسي غيره من المذاهب وجمال حتى لم يعد مذهب يخالفه إلا أن يكون مذهب الحنابلة أتباع الإمام أحمد بن حنبل رضي الله عنه ، فانهم كانوا على ما كان عليه السلف لا يرون تأويل ماورد في الصفات إلى أن كان بعد السبع مائة من الهجرة اشتهر بدمشق وأعمالها تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن تيمية الحراني ، فتصدى للانتصار لمذهب السلف بالغ في الرد على مذهب الأشاعرة وصعد بالتكبير عليهم وعلى الرافضة وعلى الصوفية (٢)

ولعل انتشار المذهب الأشعري في ذلك العهد كما يدل عليه كلام المقرئ وتمكنه من نفوس العلماء والعامة ، واعتقاد الناس فيه أنه مذهب أهل السنة

(١) هامش رسالة التوحيد ص ٢٢ للشيخ محمد عبده (٢) الخطاط المقرئ ج ٤ ص ١٥٤ - ١٨٥

والجماعة هو الذى جعل ابن تيمية يسرف فى نقده ويتعرض له كثيراً حتى
يحمون الازهمن ذلك السلطان الذى كان يتمتع به هذا المذهب فى معظم
أقطار الاسلام

ولكن ينبغى أن لا ننسى ، أنه كان هناك الى جانب هذا المذهب الأشعرى
مذاهب كلامية وفلسفية كثيرة ، فقد كان هناك زيدية باليمن وكرامية بخراسان
وكان هناك شعبة ورافضة ومتصوفة يقولون بوحدة الوجود ، ومتفلسفة
مشايخون للفارابى وابن سينا ، هذا عدا أصحاب الديانات الأخرى من
اليهود والمسيحيين وغيرهم .



الفصل الثاني

ابن تيمية الطلعة

في ذلك العصر المضطرب الذي ذكرنا بعض مظاهره ، والذي كان يعج
بمختلف الآراء والنظريات ويحفل بما لا يحصى من الفرق والمقالات ، والذي
انتهت اليه الثقافات كلها دينية وفلسفية ، وعرف كل ما بذله رجال الدين
والفلسفة من محاولات في حل المشاكل الاعتقادية والتوفيق بين الدين والعقل .
ظهر تقي الدين ابو العباس أحمد بن شهاب الدين عبد الحلیم بن عبد السلام
ابن عبد الله بن الحضر بن محمد بن الحضر بن علي بن عبد الله بن تيمية
الحرائي فكان ظهوره بده نهضة إسلامية واسعة المدى بعيدة الأثر .

ولد ابن تيمية بمران يوم الاثنين عاشر ربيع الأول سنة ٦٦١ هجرية .
وكانت هذه المدينة مركزاً من مراكز الثقافة اليونانية في بعض العصور ،
كما كانت نقطة مهمة للتبادل والاتصال ومقراً للديانة الصابئية (١)

ولسكن صاحبنا لم يقم بهذه المدينة طويلاً ، فقد قدم مع والده وأهله الى
دمشق سنة ٦٦٧ مهاجرين من حران خوفاً من جوار التتار

وفي هذه المدينة الجديدة ، التي كانت أهم حاضرة للثقافة الإسلامية في
ذلك العهد بعد القاهرة ، حيث كانت هاتان المدينتان (القاهرة ودمشق) قد
خلفتا بغداد التي فقدت أهميتها الثقافية بعد استيلاء التتار عليها ، عكف احمد

على دراسة العلوم الدينية وأخذ يتلقى العلم على كثير من شيوخه الناهين ،
فدرس على والده عبد الحلیم ، وكان من كبار أئمة الحنابلة (١) مذهب ابن حنبل
واشتغل بالحديث على شيوخ عديدين فسمع من المصنف زين الدين أحمد بن
عبد الدائم المقدسي وكذلك سمع من أبي البسر والكمال بن عید ونجم الدين
ابن عساكر وزينب بنت مكي وخلق كثير ، حتى قيل أن شيوخه الذين سمع
منهم كانوا أزيد من مائتي شيخ .

وكان له من قوة الذاكر وسرعة الحفظ وسعة الفراغ ، أكبر عون له على
ما هو بسبيله من دراسة وتحصيل ، فأتم دراسته الدينية ولما يتجاوز السابعة
عشرة من عمره ، ويقال أنه شرع في الجمع والتأليف من ذلك الوقت .
ولما توفي والده سنة ٦٨١ هجرية ، أخذ يدرس الفقه الحنبلي مكانه ، وانتهت
إليه رياسة هذا المذهب وهو ابن إحدى وعشرين سنة . فبعد صيته واشتهر أمره
وكان ابن تيمية مولعاً بالتفسير بارعاً فيه
يقول صاحب الدرر :

وكان يتكلم على المنبر على طريقة المفسرين مع الفقه والحديث فيورد في
ساعة من الكتاب والسنة واللغة والنظر ما لا يقدر أحد على أن يورده في عدة
مجالس كسان هذه العلوم بين عينيه يأخذ منها ما يشاء . ويدر . (٢)
ولكن مجرد ابن تيمية الحقيقي ، وظهوره في ميدان النضال العلمي والثورة

(١) قال الذهبي كان أماماً محققاً لكثير من الفنون ، له يد طويلة في الفرائض والحساب

والهيئة (غرر الذهب ج ٥ ص ٢٧٦)

(٢) الدرر السكينة ج ١ ص ١٥٣

على عقائد عصره ، لم يبدأ الا في سنة ٦٩٨ هجرية حينما ورد عليه سؤال من
رحمة ، يقول فيه صاحبه :

ما قول السادة العلماء أئمة الدين أحسن الله اليهم أجمعين في آيات الصفات
كقوله تعالى (الرحمن على العرش استوى) وقوله (ثم استوى الى السماء) الى
غير ذلك من الآيات .

وأحاديث الصفات أيضاً كقوله صلى الله عليه وسلم (إن قلوب بني آدم
بين أصبعين من أصابع الرحمن) وقوله (يضع الجبار قدمه في النار) الى غير ذلك
وما قالت العلماء فيه ، وليبسطوا القول في ذلك مأجورين إن شاء الله تعالى (١)
ولم يكذب يقع هذا السؤال في يد ابن تيمية حتى أمسك بقلبه وأملى فيه
عقيدته المروفة بالجمهورية الكبرى .

ويقول صاحب الفوات أنه أملاها في قعدة بين الظهر والعصر .
وفي هذه العقيدة يبسط ابن تيمية مذهب السلف بوضوح وصراحة في
مثل هذه الآيات والأحاديث مؤكداً ذلك بالنقول عنهم ، ولكن ذلك لم
يرض علماء الكلام في عصره وعدوه نزوعاً منه الى التجسيم والتشبيه ،
فثاروا عليه ورفعوا أمره الى النائب ، وكان جزاؤه الحرمان من التدريس
ولم يزل ابن تيمية بعد ذلك ينتقل من محنة الى محنة وهو صابر محتلم
لا يبالي ما يلقى من الأذى في سبيل دعوته ، ولا يترحم بغياهب السجون التي
قضى فيها معظم أيام عمره ، الى أن وافاه أجله وهو محبوس بقلعة دمشق سنة
٧٢٨ هجرية رحمه الله .

كان لابن تيمية بصر نافذ ونفس طليعة لانكاد تشبع من العلم ، ولا تنكسر

من البحث ولا تروى من المطالعة ، مع التوفر على ذلك وقطع النفس له
وصرف المهمة نحوه ، حتى انه لم ينقطع عن البحث والتأليف طيلة حياته في
القام أو في مصر ، في السجن أو في البيت ، بل لأنه كان يتوجع ألماً وحسرة
حينما أخرجوا الكتب والأوراق من عنده في أخريات أيامه عندما كان
سجيناً بقلعة دمشق ، وكان يعد ذلك من أعظم النكبات .

درس ابن تيمية كل ما عرف في عصره من نحل ومذاهب دراسة واسعة
وعميقة ، تحذره الى ذلك رغبة حارة في الوقوف على كنه هذه المذاهب
وأدراك حقائقها

قرأ الفلاسفة ووقف على دقائقها ، وكان يعرف الفلسفة اليونانية القديمة
بدليل ما ينقله من آراء أفلاطون وأرسطو ومقارنته بينهما ، وكذلك عرف
المنطق الأرسطي ونقده (١) رغم انتفاعه به كثيراً في مناقشته للفرق المختلفة
وأما دراسته للفلسفة الإسلامية ؛ فكانت دراسة استيعاب وتمحيص تدل
على عمق وبعد نظر ، فقد قرأ كل ما كتبه فلاسفة الإسلام ولا سيما كتب
ابن سينا وابن رشد وكان كثيراً ما يستعين بآراء هذا الأخير في نقده لمدرسة
الفارابي وابن سينا ومناقشته للمتكلمين .

وكان على علم تام بمناهج هؤلاء الفلاسفة الأعلاميين ، وما حاولوه من
التوفيق بين الدين والفلسفة .

(١) لابن تيمية كتاب في الرد على المنطق اسمه (نصيحة أهل الإيمان في الرد على منطق
البوناني) ذكره بعض المترجمين له . ويقول الأستاذ مصطفى عبد الرزاق (وليس في المصنفات
المروفة نسخ من هذا الكتاب غير أن الأستاذ المصطفى الهندي أخبره أن لديهم في الهند نسخة
يظن أنها هي الوحيدة وأنها يعتزمون نشرها)

وإذا عدونا هذه الناحية الفلسفية الى الناحية الكلامية ، لم نجد لابن تيمية نظيراً في دراسته لمذاهب الكلام وسيره لاغوارها ، ومعرفة ما بينها من صلات وروابط ، وكيفية أخذ بعضها من بعض ورد بعضها الى بعض ، مع اطلاع واسع على جميع ما ألفه علماء الكلام من متقدمين ومتأخرين . فقد قرأ كثيراً من كتب المعتزلة وأخطأ بمذاهبهم وكذلك قرأ كتب الأشعرى والباقلاني . وأمام الحرمين . والغزالي . والرازي . وغير هؤلاء من أخرى الأشاعرة كالارموي والآمدي . وغيرهما .

وكذلك قرأ كتب الكرامية ، واستفاد منها في مذهبه ، وأخطأ بما كتبه الشيعة والرافضة وملاحدة الباطنية من الاسماعيلية والنصيرية وغيرهما .

وقد وضع كتاباً في الرد على الرافضة سماه (منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة والقدرية) ، وهو كتاب جليل القدر مملوء بالتحقيقات العلمية التي تتم عن غزارة علم وسعة اطلاع

كما أن مناقشاته في هذا الكتاب ، تشهد له بالبراعة في ميدان الجدل والقدرة على مناقشة الخصوم ،

وكان ابن تيمية أيضاً يعرف المسيحية وعقائدها فرقاها المختلفة معرفة جيدة وقد وضع كتاباً في الرد عليها سماه (الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح) وكذلك كان يعرف اليهودية .

والخلاصة أن ابن تيمية قد أحاط علماً بكل تراث الفكر في عصره ، وألم بجميع ألوان الثقافة العقلية من كلامية وفلسفية ، ثم أعمل في ذلك كله عقله الناقد وذمته الجبار ، فأخرج لنا منه فلسفة نقدية في غاية القوة والخصوبة ولعل من الخير أن نسوق هنا بعض شهادات المعاصرين لابن تيمية

واعترافهم بسعة علمه وفضله .

يقول كمال الدين بن الزماكني المتوفى سنة ٧٢٧ هجرية

، كان إذا سئل عن فن من الفنون ظن الرأي والسمع أنه لا يعرف ، غير ذلك الفن وحكم أن أحداً لا يعرف مثله ، وكان الفقهاء من سائر الطوائف إذا جلسوا معه استفادوا في سائر مذاهبتهم منه ما لم يكونوا عرفوه قبل ذلك ، ولا يعرف أنه ناظر أحداً فأنقطع معه ، ولا تكلم في علم من العلوم سواء كان من علوم الشرع أو غيرها إلا فاق فيه أهله والمنسوب إليه ، وكانت له اليد الطولى في حسن التصنيف وجودة العبارة والترتيب والتقييم والتبيين ،

ويقول الحافظ الذهبي المتوفى سنة ٧٤٨ هجرية وهو من تلاميذه :

، وكان يتوقد ذكاء وسماعاته من الحديث كثيرة ، وشيوخه أكثر من مائتي شيخ ، ومعرفته بالتفسير إليها المنتهى ، وحفظه للحديث ورجاله وصحته وسقمه فما يلحق فيه ، وأما نقله للفقه والمذاهب الصحابة والتابعين فضلاً عن مذاهب الأربعة فليس له فيه نظير ، وأما معرفته بالملل والنحل والاصول والكتلام فلا أعلم له فيه نظيراً ، وأما معرفته بالصير والتاريخ فمعجب عجيب ، وأما شجاعته وجهاده وإقدامه فأمر يتجاوز الوصف ،

فإن ذكر التفسير فهو حامل لوائه ، وإن عد الفقهاء فهو مجتهد المطلق وإن حضر الحفاظ نطق وخرسوا ، واستردوا وأبلسوا ، واستغنى وأفلسوا ، وإن سعى المتكلمون فهو فردهم وإليه مرجعهم ، وإن لاح ابن سينا يقدم الفلاسفة فلسهم وبخسهم وهناك أستاذهم وكشف عوارهم (١)

(١) كتاب فوات الوفيات لابن شاكر المكتبي ص ٤٤ عند ترجمته لابن تيمية

ويطول بنا الكلام لو ذهبنا نستقرى آراء العلماء في ابن تيمية واعترافهم
بسبقه وتفوقه .

وليس أنصاره وحدهم هم الذين شهدوا له بذلك ، بل أن أعداءه رغم
اتهامهم له ، وطعنهم في دينه وعقيدته ، لم يستطيعوا جحود ذلك ولا
إنكاره ،

وحسبنا أن نذكر هنا شهادة الجلال السيوطي المتوفى سنة ٩١٠ هجرية
فانه مع ما كان عليه من الانتساب للاشعرية والانتصار لابن عربي (١)
لم يمنعه ذلك من إنصاف ابن تيمية وأن يقول في شأنه :
وفوالله ما رمت عيني أوسع علماً ولا أقرى ذكاء من رجل يقال له
ابن تيمية مع الزهد في المأكل والملبس والنساء . ومع القيام في الحق
والجهاد بكل ممكن ،

وأخيراً إذا كانت قيمة المرء ما يحسنه ، وكان مقياس قيمة الرجل
ومنزله في أمة ناحية من نواحي الحياة هو ما خلفه في تلك الناحية من آثار
تبقى من بعده لسان صدق وشاهد عدل على تقدمه وفضله ، فإن ابن تيمية
بما ترك من مؤلفات ضخمة ورسائل عديدة في جميع فروع العلم عالج فيها شتى
مسائله تقريباً حتى لم يبق مسألة إلا وله فيها رأى ولا مشكلة إلا وله على يديه
حل ، قد أحرز قصب السبق والتفوق على جميع علماء عصره ونال لقب
شيخ الاسلام بحدارة واستحقاق .

(١) للجلال السيوطي كتاب يدافع فيه عن ابن عربي ويرثه من القول بوحدة الوجود
وإسم هذا الكتاب تنبيه النبي على تزييه ابن عربي

الفصل الثالث^٧

ابن تيمية الناقم

لم تكن تلك الدراسة الواسعة التي قام بها ابن تيمية للمذاهب المتكلمين والفلاسفة لرغبة منه في الوصول إلى الحقيقة ، أو لكي يتلمس عندها الهدى والشفاء كما فعل الغزالي مثلاً حينها طوف بين المذاهب المختلفة حتى ارتقى أخيراً في أحضان التصوف معتقداً أنه الطريق الموصل إلى الله تعالى ، كما حكى هو عن نفسه في المنقذ من الضلال .

واسكن ابن تيمية إنما درس هذه المذاهب تلك الدراسة المتقنة فيما نعتقد لكي يتمكن من نقدها نقداً علمياً تزيهاً بعيداً عن شوائب الطعن ، فقد كان يعتقد كما اعتقد الغزالي قبله أن نقد المذهب قبل الوقوف على حقيقته خبط في ظلام

نعم لم يكن من المعقول أن ابن تيمية كان يقصد من وراء تلك الدراسة الواسعة للمذاهب الاعتقادية في عصره إلى تحلة يتيها أو عقيدة يأخذ نفسه بها ، فقد تشبع من أول نشأته بمذهب الحنابلة وهو المذهب الذي وضعه أحمد بن حنبل (١) رضي الله عنه ، والمعروف بمذهب السلف كما سيتبين ذلك إن شاء الله عند الكلام على منهجه في العقيدة

(١) هو أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني أحد الأئمة الأربعة و أسكنهم نمسا بالنصوص ، كان معاصراً للإمام الشافعي توفي سنة ٢٤١ هجرية

وكانت ظروف نشأته كلها والاحوال القائمة في عصره توحى بسلوكه
هذا المذهب والانتصار له

فقد نشأ في بيت اشتهر أهله بالعلم ورواية الحديث كابرأ عن كابر كما
كانوا في الفقه على مذهب ابن حنبل .

وقد ذكرنا أن والده شهاب الدين كان من كبار أئمة الحنابلة وأن
ابن تيمية نفسه قد انتهت إليه رئاسة هذا المذهب بعد أبيه

أضف إلى ذلك ما كان يعج به المجتمع الاسلامى في عصره من أنواع
الفوضى والفساد التى فتت في عضد المسلمين وأوهنت من عزائمهم وجعلتهم
بذوبون أمام سيل الغتار والصلبيين .

فكان ابن تيمية يعتقد في قرارة نفسه أن لاسبب لذلك كله إلا ما جد في
الاسلام من بدع واستحدثت من مذاهب فرقت جماعة المسلمين وجعلتهم
شيعة .

فكان لابد له وهو يحاول الاصلاح والنهوض بالمسلمين أن يحارب هذه
الفرق الضالة والمذاهب الباطلة ، وأن يرجع بالناس الى أصول دينهم
الأولى من الكتاب والسنة ويدعوهم الى ما كان عليه السلف الصالح من
الصحابة والتابعين .

تمسكت ابن تيمية روح النقد والثورة على ما في عصره من عقائد مخالفة
لمذهبه السلفى فانبرى لنقدها والرد عليها في كثير من الافاضة والتحليل

ولقد صرف ابن تيمية وكده الى هذه الناحية النقدية حتى كانت أعظم
نواحيه على الاطلاق وحتى يمكن القول بأنه أكبر نقادة في الاسلام

ولقد ساعده على ذلك مجبه بعد أن استكمل علم الكلام والفلسفة

مباحثهما ووصلا إلى نهايتهما وعرف ما عند كل فرقة من الآراء وما يمكن أن يورد عليها من النقوض ، فحسنى لأن تيمية أن ينظر في هذه المذاهب كلها نظر الناقد الحصيف وأن يستخدم ما كانت تعارض به كل فرقة أختها في إبطالها جميعاً

وابن تيمية نفسه يصرح في بعض رسائله بأن أعظم ما يستفاد من أقوال المختلفين الذين أقروا لهم باطلة بيان فساد قول الطائفة الأخرى فيعرف الغالب فساد تلك الأقوال ويكون ذلك داعياً له إلى طلب الحق (١)

وإذا كان ابن تيمية قد تأثر كثيراً بالعزالي في نقده للفلسفة كما تأثر بآراء ابن رشد في نقده للمتشككين ، فلا شك أن أسلوبه في النقد كان أقوى والدفع من أسلوبهما ، كما أنه لم يقتصر على نقد مذهب معين أو فرقة خاصة ، بل كان نقده شاملاً لجميع فرق المخالفين

ونلاحظ على ابن تيمية أنه في مناقشته للفرق المخالفة كان يستخدم أحياناً أساليب منطقية في غاية السوء والاعتزان كقولوه في منهاج السنة « فان من نفى بعض ما وصف الله به نفسه كالغضب والرضا والمحبة والبغض ونحو ذلك وزعم أن ذلك يستلزم التجسيم والتشبيه قيل له فأنت تثبت له الإرادة والكلام والسمع والبصر مع أن ما أثبتته ليس مثل صفات المخلوقين فقل فيما أثبتته مثل قولك فيما نفيت أنه وأثبتته الله ورسوله إذ لا فرق بينهما فان قال أنا لا أثبت شيئاً من الصفات قيل له فأنت تثبت له الأسماء الحسنى مثل حي وعليم وقدير والعبد يسمى بهذه الأسماء ، وليس ما أثبتت للرب من هذه الأسماء مما مثلاً

لما ثبت للعبد فقل في صفاته نظير قولك في مسمى أسمائه فان قال أنا لا أثبت
أسماءه الحسن بل أقول هي مجاز أو أسماء لبعض مبتدعاته كقول غلاة الباطنية
والمفلسفة قيل له فلا بد أن تعتقد أنه حق قائم بنفسه وليس هو أمثاله
الخ (١)

فانظر كيف يهدأ ابن تيمية في مناقشته فيساير خصومه ويتنزل معهم إلى
أبعد الفروض ولا يكتفه كان أحيانا أخرى يعنف في نقده ويشد في خصومته
حتى يكاد يخرج في ذلك عن حدود الاعتدال مثل قوله في رسالة الفرقان
(و حقيقة قول الجهمية المعطلة هو قول فرعون وهو جحد الخالق وتعطيل
كلامه ودينه كما كان فرعون يفعل ، فكان يجحد الخالق جل جلاله ويقول
ما علمت لكم من إله غيري ، ويقول لموسى لئن اتخذت إلها غيري لأجعلنك
من المسجونين ، ويقول أنا ربكم الأعلى ، وكان يذكر أن الله كلم موسى
أو أن يكون لموسى إله فوق السموات ويريد أن يبطل عبادة الله وطاعته
ويكون هو المعبود المطاع ، فلما كان قول الجهمية المادطة النفاة يؤول إلى
قول فرعون كان متمسكاً قولهم إنكار رب العالمين وإنكار عبادته وإنكار
كلامه (٢)

ولعل شدة ابن تيمية في النقد وعنفه في الخصومة هي التي جلبت له عداوة
الكثيرين ممن كادوا له وآذوه واتهموه في دينه وعقيدته وكانوا حرباً
عليه طول حياته وبعد موته
يقول الأستاذ مصطفى عبد الرزاق :

(١) منهاج السنة ج ١ ص ١٧٥

(٢) مجموعة الرسائل الكبرى ج ١ ص ١٤٦

(وجملة الأمر فيما أصاب ابن تيمية من الفتن والحن أن رجال الدين في ذلك العصر هاجروا عليه وأهاجروا ذوى السلطان والعامّة بسبب فتواه في مسألة الصفات وتلك الفتوى أثارت سخط المتكلمين الذين نسبوه إلى التجسيم ثم رد ابن تيمية على القائلين بوحدة الوجود من الصوفية واشتد في تقديم وتسفيه آرائهم فسخط عليه المنصوفة وأفتى بعد ذلك ابن تيمية بفتاواه في أمر الطلاق فأغضب الفقهاء من أهل المذاهب الأربعة وفيهم القضاة ولهم يومئذ في المملكة سلطان

وبذلك اجتمع على ابن تيمية المتكلمون والصوفية والفقهاء يكيدون له ويحسدونه ويتبرمون بنقيضه لأقدار العلماء وتجريحه لآرائهم (١) ويقول القصيمي في كتابه «الصراع» :

كان الرجل مهاجماً عنيفاً قوياً وكانت حياته وكتبه مهاجمة عنيفة متواصلة الحلفات . وأى شيء كان في ذلك العصر لا يجب المهجوم عليه لإصلاحه ولتنقيته مما أصابه من الأخلاط والأضرار الضارة الفاسدة ولأجل هذا كثرت خصومه ومناوئوه ومعادوه وكثرت الوقيعة في دينه وعلمه وأخلاقه وما كان يرمى إليه من المطالب العليا الشريفة

وقد زاد العداوات والخصومات به ضراوة واستشلاء . ما كان عليه من المجاهرة بالحق ومصادقة الحق (٢)

ولو أن ابن تيمية وقف عند نقد المذاهب والآراء لكان الأمر وليكنه تعدى ذلك إلى الأشخاص ، فكان لا يتهيب أن ينقد الرجل الكبير ذا

(١) كتاب قياموف العرب والمسلم الثاني ص ١١٥

(٢) «الصراع» ص ٦٥٣

الاتباع والأنصار الكثيرين دون مداراة ولا مصانعة ويديه باسمه
فتراه ينقد مثل الأشعرى إمام أهل السنة في عصره وصاحب المذهب
الذي كانت تدن به في ذلك الوقت معظم أقطار الإسلام فيرميه بالتناقض
وبأن فيه بقايا من أهل الاعتزال وبشنع عليه في مسألة الكسب (١) ويروى
في ذلك قول الشاعر :

مما يقال ولا حقيقة عنده * معقولة تدنو من الأفهام
الكسب عند الأشعرى والحال عند * الهاشمي وطرفة النظام (٢)

ونراه أيضاً ينقد الغزالي حجة الإسلام ويقول عنه أنه على الرغم من
نقده للفلسفة قد اتبع كثيراً من أصولها وإن كلامه لاهو إلى الإسلام المحض
ولا إلى الفلسفة الصريحة بل يحمله برزخاً بين الإسلام والفلسفة ، ويقول
إن المسلم يتفلسف به تفلسف مسلم والفيلسوف يسلم به إسلام الفيلسوف
ويرميه أيضاً بالتقلب بين المذاهب المختلفة ويروى في حقه ذلك البيت الذي
أنشده ابن رشد من قبل :

يوما يمان إذا لاقيت ذا يمين • وإن لقيت معديا فعدنان (٣)
وأما نقده لابن عربي وابن سبعين وأضرابهما من أنصار وحدة الوجود
ورميه لهم بالكفر والإلحاد والزندقة ، فقد بلغ فيه حد الاقتراع وكان
ذلك سبباً في كثير من المحن التي لقيها في حياته دو وأصحابه الختابة وذلك لما

(١) كان الأشعرى يرى أن كسب العبد لعمله هو مجرد مفارقة قدرته الحادثة للفعل من غير تأثير

لما فيه أصلا

(٢) منهاج ١ ج ١ ص ١٢٧

(٣) منهاج ١ ج ١ ص ١٩

كان يتمتع به ابن عربي عند بعض رجالات الدولة من قدسية واحترام
يقول صاحب الدرر :

(وكان أعظم القائمين عليه الشيخ نصر المتبجي لأنه كان بلغ ابن تيمية
أنه يتعصب لابن عربي فيكتب إليه كتابا يعاتبه في ذلك فما أعجبه لسكرته
بالغ في الخط على ابن عربي وتكفيره فصار هو يحط على ابن تيمية ويغري
به ببيرس الجاشنكير وكان ببيرس يفرط في محبة نصر ويعظمه وقام القاضي
زين الدين بن مخلوف المالكي مع الشيخ نصر وبالغ في أذية الحنابلة (١)

الفصل الرابع

موقف ابن تيمية

من مناهج الفلاسفة والمتكلمين

قلنا إن ابن تيمية قد عني بدراسة المذاهب المختلفة من فلسفية وكلامية وإنه لم يكن يقصد من وراء تلك الدراسة إلى البحث عن عقيدة صالحة يأخذ نفسه بها ويدعو إليها ، ولكن رغبته في نقد هذه المذاهب هي التي دعتة إلى دراستها تلك الدراسة العميقة لكي يتمكن من نقدها نقداً علمياً بعيداً عن المجازفة .

والآن نريد أن نبين موقف ابن تيمية من مناهج الفلاسفة والمتكلمين في بحث الشئون الإلهية وكيف أنه نقدها وبين أن المناهج التي سلكها هؤلاء وأولئك كانت بعيدة كلها عن الصواب

أما الفلاسفة فالمتقدمون منهم كأرسطو فيري ابن تيمية كما رأى الغزالي قبله (١) أنهم أبعد الناس عن معرفة الأمور الإلهية ، وأن أكثر كلامهم فيها خبط وتخليط ، لأنهم لم يستضيئوا بنور النبوة ولا كانت عندهم شريعة ، فلذلك كان كلامهم في هذه الشئون مع كثرة ما فيه من الخطأ في غاية الذرة والقليل

(١) يقول الغزالي في المقيّد من الضلال (وأما الإلهيات ففيها أكثر اغتيالهم فافهموا هل انقلبوا بالبراهين على ما شرطوه في المنطق)

ويشبه ابن تيمية كلام أرسطو في الالهيات بلحم جمل غث على رأس جبل
وعر وأنه لاسهل فيرتقي ولاسمن فيقل (١)

وأما فلاسفة المسلمين كالفارابي وابن سينا فيقول لهم وإن كانوا قد
توسعوا في هذه المباحث وتكلموا في الالهيات والنبوت والامداد بما لا يوجد
عند هؤلاء الفلاسفة المتقدمين وكان كلامهم في ذلك أجود وأقرب إلى الحق
من كلام سلفهم إلا أنهم مزجوا الحق الذي أخذوه من الدين بالباطل
الذي بنوه على أصولهم الفلسفية الفاسدة (٢) وحاولوا التوفيق بين الدين
والفلسفة ولكن على حساب الدين ، فهم يعمدون إلى النصوص فيقولونها
بتأويلات بعيدة ومتكلفة حتى تتلام مع قراعتهم الفلسفية

فيقولون مثلاً إن صفات الله التي جاء بها القرآن ونطقت بها السفة ليست
إلا تعبيرات عن ذات واحدة ويقولون إن العرش هو الفلك التاسع
والكرسى هو الفلك الثامن والملائكة هي النفوس والقوى التي في الأجسام
وما يحدث في العالم من خوارق الامادات حتى معجزات الانبياء إنما سببه عندهم
قوة فلكية أو طبيعية أو نفسانية إلى غير ذلك من الأمور التي وجدوها في
الفلسفة فتمحلوا لها نصوصاً من الدين (٣)

وبالجملة فالمنهج الذي يسلكه هؤلاء الفلاسفة في بحث هذه الامور الالهية
منهج عقلي لا يرجعون في العلم بشيء منها إلى ما جاء به الرسول ولا يعرفون
من العلوم السكينة ولا العلوم الالهية إلا ما يعرفه الفلاسفة المتقدمون مع

(١) مجموعة الرسائل الكبرى ج ١ ص ١٨٦

(٢) منهاج السنة ج ١ ص ٩٦

(٣) تكملة سورة الاخلاص ص ٨٤

زيادات تلقوها عن بعض أهل الكلام أو أهل الملة (١)

وأما المتكلمون فالمعتزلة منهم رجحوا أيضاً جانب العقل وغلوا في تقديره في نظر ابن تيمية فحكموا باستقلاله وكفايته في الوصول إلى قضايا الدين الأساسية مثل العلم بوجود الصانع وقدرته ونحو ذلك ونفوا صفات الله عز وجل متأولين ماورد فيها من النصوص كالفلاسفة وكذلك تأولوا كثيراً من النصوص التي ظنوا أنها تتعارض مع ما يقضى به العقل

وأما الأشعرية فيقول ابن تيمية أن المتأخرين منهم مثل إمام الحرمين والغزالي والرازي لجأوا إلى التأويل في الصفات الخيرية كغيرهم من الفلاسفة والمعتزلة

وخلاصة القول أن هذه الفرق الثلاث من فلاسفة ومعتزلة وأشعرية مناهجهم في العقيدة بعيدة عن الحق في نظر ابن تيمية لأنهم جميعاً يسلبون بقضية عامة وهي أنه إذا تعارض العقل والنص وجب تقديم العقل فيحكمون عقولهم في مسائل العقيدة ويتلاعبون بالنصوص ، فإذا كانت ثابتة بحيث لا يمكن ردها جعلوها من المنتشابهة وإلا بادروا إلى إنكارها يقول ابن تيمية في شأن هؤلاء :

والموقف (٢) من أهل الضلال يجعل لها ديناً وأصول دين قد ابتدعوه برأيهم ثم يعرضون على ذلك القرآن والحديث فإن وافقه احتجوا به اعتقاداً لا اعتماداً ، وإن خالفه فتارة يحرفون الكلم عن مواضعه وتأولونه على غير تأويله ، وهذا فعل أتمتهم ، وتارة يعرضون عنه ويقولون نفرض معناه

(١) المصدر نفسه والصفحة نفسها

(٢) يعني بهم الذين حاولوا التوفيق بين الدين والعقل من الفلاسفة والمتكلمين

إلى الله وهذا فعل عامتهم ، وعمدة الطائفتين في الباطن غير ما جاء به الرسول
 يجعلون أفراسهم البدعية محكمة بحج اتباعها واعتقاد مرجعها والمخالف إما
 كافر وإما جاهل لا يعرف هذا الباب ، وليس له علم بالمعقول ولا بالأصول (١)
 وكما عارض ابن تيمية مناسج هؤلاء العقاليين في العقيدة وبين فسادها
 وبعدها عن منهج القرآن كذلك ذم الغلاة من الحرفيين الذين يهملون جانب
 العقل بالكلية ويقفون عند حرفية النص ويقول إنهم قد يخطئون الآثار
 صحيحها بسقيمها ، وقد يستدلون بما لا يدل على المطلوب وأنهم إنما يستدلون
 بالقرآن من جهة أخبأه لامن جهة دلالاته ، فلا يذكر كون ما فيه من
 الأدلة العقلية على إثبات الربوبية والوحدانية والنبوة والمعاد ، بل ولا
 يعرفون أنه قد بين الأدلة العقلية الدالة على ذلك ويجعلون الإيمان بالرسول
 قد استقر فلا يحتاج أن يبين الأدلة الدالة عليه (٢)

ويذكر ابن تيمية أن هناك حزبا ثالثا عرف بتفريط هؤلاء ، وتعدى
 أولئك وبدعهم فذمهم وقنع بالتقليد وأعرض عن الاستدلال بالكلية عقليا
 كان أو نقليا ، فهو لا ينظر في الأدلة التي ذكرها الله في القرآن والتي تبين
 أن ما جاء به الرسول حق ويخرج الذكي بمعرفة عما عن التقليد وعن الضلال
 والبدعة والجهل

وهؤلاء في نظره أضل من سبقهم لأنهم لم يتدبروا القرآن وأعرضوا عن

(١) مجموعة الرسائل الكبرى ص ١١٠ رسالة الفرقان

(٢) مجموعة الرسائل الكبرى ص ١ ص ١٨٤ مدارج النور

آيات الله التي بيّنها في كتابه (١)

هذا هو موقف ابن تيمية من مناهج الفلاسفة والمتكلمين يرى أنها تبحس دائماً إما إلى الانحراف أو التفريط فهي أما مغالية في تقدير العقل واعتباره المرجع الأول في مسائل العقيدة دون رجوع في ذلك إلى هدى الكتاب والسنة ، وإما مقصرة تهمل جانب العقل وتكتفى بما ورد في القرآن من الاخبار عن شؤون الربوبية والعبادة والمعاد دون نظر في الأدلة المثبتة لذلك وإذا كانت هذه المناهج كلها غير صحيحة في نظر ابن تيمية وكانت الفرق السالكة لهذه المناهج بعيدة كلها عن الحق فابن تيمية لا يرى مع ذلك أنها في مرتبة واحدة من الزيغ والضلال ، بل كان يرى أن بعضها خير وأقرب إلى الحق من بعض ، بحسب قربها من الكتاب والسنة ، وموافقتها لما جاء به الرسول .

فالأشاعة مثلاً أتباع الشيخ أبي الحسن الأشعري هم في نظره خير من المعتزلة ومن عداهم من سائر الفرق الأخرى لأنهم يوافقون السلف في كثير من المسائل كما أنهم ردوا على بدع المعتزلة والجمعية والرافضة وبينوا كثير آ من تناقضهم وعظموا الحديث والسنة ومذهب الجماعة وإذا كان في كلامهم ما هو خطأ فكثير من هذا الخطأ إنما تلقوه من المعتزلة بسبب أن شيخهم أبا الحسن الأشعري كان مع المعتزلة وبقي على مذهبهم أربعين سنة يقرأ على أبي علي الجبائي وبعض ذلك أخطأوا فيه لانحراف المعتزلة في الخطأ ، فقاموا بمقابلة

انحرفو فيها كالجيش الذى يقاتل الكفار فيما حصل منه بعض الانحراف (١)
ثم المعتزله هم أيضاً فى نظره خير من الشيعة والخوارج وغيرهم لانهم
يقرون بخلافة الخلفاء الاربعه ويتولون عثمان ويعظمون ابا بكر وعمر
ويعظمون الذنوب ، فهم يتحرون الصدق كالخوارج ولا يخشون الكذب
كالرافضة ، ولا يرون اتخاذ دار غير دار الاسلام

ولهم كتب فى تفسير القرآن ونصر الرحول ومحاسن كثيرة يرجحون
بها على غيرهم ، وهم إنما كان قصدهم إثبات توحيد الله ورحمته وحكمته وصدقه
وعدله وليكنهم غلطوا فى بعض ما قالوه فى كل واحد من هذه الاصول (٢)
وهكذا نرى أن خصومة ابن تيمية لهذه الفرق لم تكن تمنعه من الاعتراف
بما عندها من حق وتلك فيما نعتقد ميزة النقد التزيه وحسن التقدير

(١) منهاج السنة ج ١ ص ١٢٣

(٢) مجموعة الرسائل السكبرى ج ١ ص ٧٥ رسائل الفرقان

الفصل الخامس

تأييد ابنه تيمية

للمنهج السلف

وإذا كان ابن تيمية قد أفاض في نقد المناهج السالفة في العقيدة وذم أصحابها فقد رأى أن المنهج القويم الذي يجب اتباعه في ذلك هو منهج السلف الذين وقفوا عند حدود الكتاب والسنة دون أن يبتدعوا في الدين شيئاً

والسلف في نظر ابن تيمية خير الفرق قبلاً وأهداهم سبيلاً ، وهم أفضل الناس بعد الأنبياء ، فإنه إذا كانت أمة محمد خير أمة أخرجت للناس ، كما نطق بذلك الكتاب الكريم ، فأولئك خير أمة محمد ، كما قال صلى الله عليه وسلم (خير القرون الذين بعثت فيهم ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم)

ولهذا كانت معرفة أقوال السلف وأعمالهم في العلم والدين خيراً وأنفع في نظر ابن تيمية من معرفة أقوال المتأخرين وأعمالهم في جميع علوم الدين وأعماله كالتفسير وأصول الدين وفروعه والزهد والعبادة والأخلاق والجهاد وغير ذلك ، فإنهم أفضل ممن بعدهم كما دل عليه الكتاب والسنة فلا اقتداء بهم خير من الاقتداء بمن بعدهم ومعرفة إجماعهم ونزاعهم في العلم والدين خير من معرفة ما يذكرون من إجماع غيرهم ونزاعهم

وذلك أن إجماعهم لا يكون إلا معصوماً ، وإذا تنازعوا فالحق لا يخرج عنهم فيمكن طلب الحق في بعض أقوالهم ، ولا يحكم بخطأ قول من أقوالهم حتى يعرف دلالة الكتاب والسنة على خلافه

وبالجملة فهم أكمل الامة علماً وإيماناً وخطوهم أخف وصوابهم أكثر (١)
وينكر ابن تيمية على من يقول إن السلف لم يدينوا أصول الدين ولم
يخوضوا في مسائل العقيدة وإنهم كانوا يذمون الكلام والجسدال في ذلك
ويرى أن السلف لم يذموا جنس الكلام ولا ذموا الاستدلال والنظر والجدل
الذى أمر الله به ورسوله أو الاستدلال بما بينه الله ورسوله ولا ذموا كلاماً
هو حق بل ذموا الكلام الباطل وهو المخالف للكتاب والسنة والمخالف
للعقل أيضاً (٢)

وخير من يمثل السلف عند ابن تيمية هو الامام أحمد بن حنبل فكلامه
في نظره هو المعيار الذى يفرق به بين السنة والبدعة ، لانه لما صبر في محنة
القول بخلق القرآن وثبت على ما كان عليه السلف ولم يجب أهل البدعة إلى
بدعتهم استحق بذلك أن يكون إماماً في الدين كما قال تعالى (وجعلنا منهم
أئمة يهدون بأمرنا لما صبروا وكانوا بآياتنا يوقنون) (٣)

ولهذا كان ابن تيمية يعظمه ويتحرى متابعتة والاخذ بأقواله في أصول
الدين وفروعه ويستشهد بكلامه كثيراً في مؤلفاته
والآن ما هو منهج السلف الذى وقف ابن تيمية حياته على الانتصار له
والدعوة اليه

يقول ابن خلدون في مقدمته :

(وذلك أن القرآن ورد فيه وصف المعبود بالتنزيه المطلق الظاهر الدلالة من

(١) مجموعة الرسائل العسكرية ج ١ ص ١٦ و ١٧ رسالة الفرقان

(٢) المصدر نفسه ص ١١٤ من رسالة الفرقان أيضاً

(٣) مهاج ج ١ ص ٢٥٦ و ٢٥٧ ومجموعة الرسائل والاسائل ج ٢ ص ٦٤

غير تأويل في آى كثيرة وهى سلوب كلها صريحة في بابها فوجب الايمان بها ووقع في كلام الشارع صلوات الله عليه وكلام الصحابة والتابعين تفسيرها على ظاهرها ، ثم وردت في القرآن آى أخرى قليلة توهم التشبيه مرة في الذات وأخرى في الصفات ، فأما السلف فغلبوا أدلة التنزيه لكثرتها ووضوح دلالتها وعلّموا استحالة التشبيه وقضوا بأن الآيات من كلام الله فآمنوا بها ولم يتعرضوا لمعناها ببحث ولا تأويل وهذا معنى قول السكثير منهم (أقرأوها كما جاءت) أى آمنوا بأنها من عند الله ولا تتعرضوا لتأويلها ولا تفسيرها لجواز أن تكون ابتلاء فيجب الوقف والاذعان له (١)

ويقول المقرئى في خططه :

ومن أجمع النظر فى دواوين الحديث النبوى ووقف على الآثار السلفية علم أنه لم يرد قط من طريق صحيح ولا سقيم عن أحد من الصحابة على اختلاف طبقاتهم وكثرة عددهم أنه سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن شئ مما وصف الرب سبحانه به نفسه السكرية فى القرآن الكريم وعلى لسان نبيه محمد عليه الصلوات والتحيات بل كلهم فهموا معنى ذلك وسكتوا عن الكلام فى الصفات ، نعم ولا فرق أحد منهم بين كونها صفة ذات أو صفة فعل وإنما أثبتوا له تعالى صفات أزلية من العلم والقدرة والحياة والارادة والسمع والبصر والكلام والجلال والاكرام والجود والانعام والعسر والعظمة وساقوا الكلام سوقا واحداً
وهكذا أثبتوا رضى الله عنهم ما أطلقه على نفسه السكرية من الوجه

والبد ونحو ذلك مع نفي مماثلة المخلوقين فأثبتوا رضى الله عنهم بلا تشبيه
ونزهها من غير تعطيل ولم يتعرض مع ذلك أحد منهم إلى تأويل شيء من
هذا ورأوا بأجمعهم إجراء الصفات كما وردت ولم يكن عند أحد منهم ما يستدل
به على وحدانية الله وعلى إثبات نبوة محمد عليه الصلاة والسلام سوى كتاب
الله ولا عرف أحد منهم شيئاً من الطرق الكلامية ومساائل الفلسفة فمضى
عصر الصحابة على ذلك (١)

ويقول الصابوني (٢) في رسالة صغيرة له تسمى عقيدة السلف :

أصحاب الحديث حفظ الله أحياءهم ورحم الله أمواتهم يحمدون الله تعالى
بالحخدانية والرسول صلى الله عليه وسلم بالرسالة والنبوة ويعرفون ربهم عز
وجل بصفاته التي نطق بها وحده وتزيله أو شمله بها رسوله على ما وردت
الأخبار الصحاح به ونقلته الثقات العدول عنه ويثبتون له جل جلاله ما أثبت
لنفسه في كتابه وعلى لسان رسوله صلى الله عليه وسلم لا يعتقدون تشبيهها
لصفاته بصفات خلقه

إلى أن يقول :

وكذلك يقولون في جميع الصفات التي نزل بذكرها القرآن ووردت بها
الأخبار الصحاح من السمع والبصر والعين والوجه واليد والقدرة والقوة
والعزة والعظمة والإرادة والمشيئة والكلام والرضا والسخط والحياة
واليقظة والفرح والضحك وغيرها من غير تشبيه لشيء من ذلك بصفات
المربوبين المخلوقين بل يثبتون فيها إلى ما قاله الله تعالى وقاله رسوله ﷺ من

(١) المخطوط للثريزي ج ٤ ص ١٨١

(٢) هو أبو عثمان الصابوني شيخ نيسابور توفي سنة ٤٤٩ هـ بحريه

غير زيادة عليه ولا إضافة إليه ولا تكيف له ولا تشبيه ولا تحريف ولا
تبديل ولا تغيير ولا إزالة للفظ الخبر عما تعرفه العرب وتضعه عليه بتأويل
منكر ويجزون على الظاهر وبكلون علمه إلى الله تعالى ويقرون بأن تأويله
لا يعلمه إلا الله .

ويقول الشوكاني في رسالة صغيرة أيضاً تسمى (التحف في مذاهب
السلف) :

« وبهذا الكلام الذى ذكرنا تعرف أن مذهب السلف من الصحابة ،
« رضى الله عنهم والتابعين وتابعيهم هو إيراد أدلة الصفات على ظاهرها ،
« من دون تحريف لها ولا تأويل متعسف لشيء منها ولا جبر ولا تشبيه ،
« ولا تعطيل يفضى إليه كثير من التأويل ،

ويمكننا أن نستخلص من هذه النقول التى أوردناها أن السلف لم
يسكنوا يعتمدون إلى تأويل شيء مما ورد فى الصفات بما يوهم ظاهره التشبيه
مثل قوله تعالى : (الرحمن على العرش استوى) و (أأمنتم من فى السماء)
و (يد الله فرق أيديهم) ونحو ذلك وهذا أمر متفق عليه .

ولكن الخلاف هل كان السلف لا يفهمون معانى هذه الآيات بل إنما
كانوا يقرؤونها تعبداً فقط دون أن يكون لها مدلول فى عقولهم أصلاً وذلك
بعد صرفهم لها عن ظواهرها واعتقاد أن هذه الظواهر غير مرادة لله
لاستحالتها فى نظر العقل وإفضائها إلى التشبيه - هذا ما يدل عليه كلام
ابن خلدون

ولكننا إذا تأملنا كلام المقرئى والصابونى والشوكاني وغيرهم فى بيان
عقيدة السلف استطعنا أن نفهم منه أن السلف كانوا يفهمون معانى هذه

الآيات والأحاديث بدليل أنهم كانوا يثبتون لله ما تضمنته من صفات .
ولو كان معنى هذه الآيات والأحاديث غير مفهوم لهم لآبته لما صح منهم
الانبات إذ كيف يثبتون شيئاً لا يعقل معناه .

غاية الأمر أن السلف رضى الله عنهم لم يكونوا يبحثون فيما وراء هذه
الظواهر عن كنه هذه الصفات أو كيفية قيامها بذاته تعالى .
فمثلاً (الرحمن على العرش استوى) يفهم منها السلفي لأول وهلة معنى
الاعتدال والعلو . واسكنه لا يبحث فيما بعد ذلك عن حقيقة هذا الاستواء
وكيفيته مع اعتقاد أنه لا يماثل استواء المخلوق على المخلوق

ولهذا لما سئل مالك بن أنس - كيف استوى ربنا على العرش : قال
الاستواء معلوم والكيف مجهول

ويقصد بذلك أن معنى الاستواء فى الآية معروف من اللغة لا يمكن
جمده ، وأما كيفيته فهى محاولة لنا بل هى من التشابه الذى استأثر الله تعالى
بعلمه ، وهكذا يقال فى باقى الصفات

وقد مال ابن تيمية الى هذا الرأى الأخير وبين أنه حقيقة مذهب السلف
وأن القول بأن السلف كانوا لا يفهمون معانى هذه النصوص ولا يسألون عنها
رمى لهم بالنقصير فى أهم المهمات فى الدين وهو معرفة صفات الله تعالى
ولذا ثبت أنهم كانوا يسألون رسول الله صلى الله عليه وسلم عن أنفه
الأشياء وأحقرها وكان هو يبين لهم ذلك فكيف لا يسألون عن معانى هذه
النصوص حتى يجابوا بما يوضحها لهم مع توفر الرغبة وشدة الحاجة الى معرفة
ذلك لتعلقه بأصول الدين

بل كيف يمكن القول بأن الله نزل في القرآن ما لا يفهم معناه مع أنه أنزله لتدبره ونعقله وأمرنا بذلك فقال تعالى (كتاب أنزلناه إليك مبارك ليدبروا آياته وليتذكر أولو الألباب)

وكيف يمكن القول بأن رسول الله صلى الله عليه وسلم ترك الناس بلا بيان وأنه لم يشرح لهم ما غرض عليهم فهمه من كتاب الله مع أن الله أرسله ليعين للناس ما نزل إليهم وليبلغهم البلاغ المبين
يقول ابن تيمية في تفسير سورة الاخلاص :

« فان أكثر آيات الصفات اتفق المسلمون على أنه يعرف معناها والبعض الذي تنازع الناس في معناه إنما ذم السلف منه تأويلات الجهمية ونفوا علم الناس بكيفية كقول مالك (الاستواء معلوم والكيف مجهول) وكذلك قال سائر أئمة السنة

وحيثما ففرق بين المعنى المعلوم وبين الكيف المجهول ، فان سمي الكيف تأويلا ساغ أن يقال هذا التأويل لا يعمله إلا الله كما قدمناه أولا
وأما إذا جعل معرفة المعنى وتفسيره تأويلا كما يجعل معرفة سائر آيات القرآن تأويلا ، وقيل أن النبي صلى الله عليه وسلم وجبريل والصحابة والتابعين ما كانوا يعرفون معنى قوله (الرحمن على العرش استوى) ولا يعرفون معنى قوله (مامنك أن تسجد لما خلقت بيدي) إلى أمثال هذه الآيات بل استأنر الله بعلم معناها كما استأنر بعلم وقت الساعة وإنما كانوا يقرؤون ألفاظا لا يفهمون لها معنى كما يقرأ الانسان كلاما لا يفهم منه شيئا ، فقد كذب على القوم

والنقول المتواترة عنهم تدل على نقيض هذا وأهم كانوا يفهمون هذا كما يفهمون غيره من القرآن وإن كان كنه الرب عز وجل لا يحيط به العباد

ولا يحصون ثناء عليه، (١)

ولما كان أعداء مذهب السلف يرمونه بالجور ومنازلة العقل بسبب وقوفه عند الظواهر التي يقضى العقل باستحالتها فقد حاول ابن تيمية جهده أن يبرر هذا المذهب من ناحية العقل أيضاً بل وأن يثبت أنه هو المذهب الذي يسائر العقل في مناطه ويتمشى مع الفطرة السليمة التي لم تفسدها الأهواء ولم يطمس نورها ظلمات التقليد

وأن يثبت كذلك أن هذا الذي يدعيه خصوم هذا المذهب معقولات ضرورية ويقدمونها على النص ليست كذلك في الحقيقة بل هي من أحكام الوهم والخيال

فمثلاً إذا كان معنى الاستواء على العرش في الظاهر هو العلو والارتفاع وكان السلف يعتقدون بعلوه تعالى على خلقه فليس هذا في نظر ابن تيمية مما يقتضى مع العقل في شيء بل العقل العريخ يحكم بأن كل موجودين إما أن يكونا متباينين أو متداخلين

ومادام الله عز وجل ليس داخل العالم ولا حالا في شيء من أجزائه فلا بد أن يكون مبايناً له عالياً عليه

وأما ما يدعيه طوائف العقليين من استحالة الاستواء الحقيقي على الله وتأويلهم له بالاستيلاء أو التدبير بحجة أن الاستواء على الحقيقة يستلزم الجسمية والله عندهم يستحيل أن يكون جسماً بل هو ذات مجردة عن المادة ليست بداخل العالم ولا خارجه ولا متصلة به ولا منفصلة عنه فهي دعوى باطلة في نظر ابن تيمية

وما يدعونه من التجريد هو في نظره أمر نقدي يرى محض لوجود له إلا في الأذهان

ويرى ابن تيمية أن القول بوجود ميساين للعالم عال عليه هو أولى في العقل وأقرب إلى الفطرة من هذا الذي يدعونه من التجريد (١)
وهكذا نرى ابن تيمية يحاول بعنف أن يعكس الأمر على خصومه وأن يشككهم في معقولاتهم وأن يقوم بنفس الدور الذي لعبه الفلاسفة حينما كانوا يحجرون النصوص إلى الفلسفة فأخذ هو يحجر العقل إلى خدمة النص وفي سبيل ذلك اضطر ابن تيمية أن يهدم كثيراً من قضايا العقل التي يظنها الناس ضرورية وأن يقيم مكانها أخرى تتلاءم مع نصوص الدين الصريحة بحيث لا يحتاج بأزاء هذه النصوص إلى إنكار أو تأويل وقد ألف ابن تيمية في ذلك كتابه الذي سماه (الموافقة بين صريح المعقول وصريح المنقول)

وهذا الكتاب يعتبر من أقوم ما كتب ابن تيمية ، وقد حاول فيه أن يوفق بين العقل والنقل وأن يزيل ما عساه يتوهم بينهما من تعارض وأن يثبت أن المعقولات الصريحة لا تنافي بأية حال مع المنقولات الصحيحة وأن كل ما يتحدث به عن اختلاف بينهما فسيبه أحد أمرين ، إما اختلاط في العقل وإما جهل بالنص

يقول القصبى في كتاب الصراع مالمخصه :

« ولقد استطاع ابن تيمية بمهارة أن يوفق بين نصوص الشريعة الثابتة وبين المعقولات الصريحة وأن يزيل ما بينهما من خلاف وأن يحل تلك

العقد القوية التي عقدت حول أمهات الدين الاعتقادية مثل الصفات السمعية وقيام الصفات بالذات ومثل الأفعال الاختيارية وقيامها بذاته تعالى ومغايرة الصفات للذات وصفات التعليل والحكمة والاختيار وصفة الكلام وصفة الاستراء والعلو وحدوث العالم وبعث الأجساد والنبوات والكرامات والمعجزات والتوفيق بين العقل والنقل

وقد كان الناس قبله بأزاء النصوص فريقين متعادين فريقاً سخر منها وزهد فيها لما أيقن مخالفتها للمعقولات الضرورية وإن اصطدم شيء من عقلياته بشيء منها لجأ إلى تأويله

وفريقاً قبلها بإيمان واستسلام ظاهر على مضض مع اعترافه بأنه لا يمكن الإصلاح بينها وبين المعقولات في الظاهر

وكان لكل من الفريقين اتباع وأنصار وكانت السكثرة في جانب العقليين ولذلك كان المعتزلة التفوق على خصومهم ، فلما جاء ابن تيمية عمد إلى تبديد هذه الغمة وأقام الأدلة على توافق العقل والنقل وأنهما أخوان لا يختلفان ، (١)

الفصل السادس

موقف ابن تيمية

من العقل والنقل

قلنا فيما سبق إن ابن تيمية قد حاول جهده أن يوفق بين العقل والنقل وأن يزيل ما بينهما من تعارض في الظاهر

ولا ينبغي أن يفهم من هذا أن ابن تيمية كان يعترف بالعقل كنصر مستعمل من عناصر الاستدلال في مسائل العقيدة أو أن له من السلطة في شئون الدين ما به يقوى على مزاحة النص فضلاً عن تقديمه عليه

بل كل وظيفة العقل في نظره أن يفهم ما جاءت به النصوص دون أن يبتكر من عنده شيئاً لأن الدين جاء بتضاياه مبرمة مدالة وليس على العقل إلا أن ينظر في تلك الأدلة والبراهين

نظر ابن تيمية فوجد الاختلاف في العقائد قد بلغ حداً لا يحمل الأغضاء عنه ورأى أن كل فرقة تدعى أن عندها من المعقول ما ليس عند غيرها وأن مذهبها هو المذهب الصحيح الموافق لصريح النقل ولم يجد هناك ما يصح أن يكون مرجعاً لهذه الفرق كلها ترد إليه ما تنازعت فيه ليحكم بينها غير الكتاب والسنة

فدعاهم جميعاً إلى عرض آرائهم ومذاهبهم على ما جاء به الرسول ليأخذوا بما وافقه ويدعوا ما خالفه

وحذرهم من الشطط والانحراف والسير وراء العقول التي لاضابط لها
وأوجب على العقل النظر في حدود النص ولم يجد في ذلك شيئاً من الحرج
عليه فان فيها جاء به الكتاب الكريم من فنون الأدلة ومتنوع البراهين مجالا
واسعاً للعقل (١) - يقضى فيه رغبته ويشبع نهمه مع ضمان السير في الجادة
دون تمثر أو انحراف

كان ابن تيمية يعتمد كثيراً بالكتاب والسنة ويؤمن بكفايتهمما للجميع
الأحكام الدينية اعتقادية كانت أو عملية
ومضى صح عنه النص لم يعدل به شيئاً آخر ولم يانفت الى ما يعارضه
من أفيسة نظرية أو مكاشفات صوفية أو غير ذلك مما يدعيه الناس طرقاً للمعرفة
والطريق الوحيد للوصول الى العلم اليقيني عنده هو ما جاء به الرسول لأن
الرسول بين الدين أصوله وفروعه جميعاً فهو لا يؤخذ إلا منه ولا لم يكن علماً
ومقياس صحة العقل وفساده في نظر ابن تيمية هو موافقته لما جاء به
النص أو مخالفته له، وبرى ابن تيمية أن الواجب في المسائل الدينية أن يخضع
العقل للنص ويكون تابعاً له بخلاف ما يدعيه أرباب النظر العقلي من اخضاع
النصوص للمقول

ولا يكون العقل دائماً في نظر ابن تيمية إلا موافقاً للنقل ، فصحة النقل
وفساده مرتبطة بصحة العقل وفساده .

(١) يرى ابن تيمية أن خلاصة ما عند أرباب النظر العقلية في الإلهيات من الأدلة الإيقينية
والمعارف الإلهية قد جاء بها الكتاب والسنة مع زيادات أو تكميلات لم يمتد إليها إلا من
هداه الله بخطابه وأن ما جاء به الرسول من ذلك فوق ما في قول جميع العقلاء من الأوائل
والآخرين (مفتاح السنة ج ١ ص ١٧٤)

يقول في المنهاج :

«والقول كلما كان أفسد في الشرع كان أفسد في العقل فان الحق لا يناقض
والرسل إنما أخبرت بحق واقع فطر عباده على معرفة الحق والرسل إنما بعثت
بتكميل الفطرة لا بتغيير الفطرة» (١)

وخلاصة القول أن ابن تيمية يرى أن القرآن هو الامام الذي يقتدى
به ، وأن الرجل لا يكون مؤمناً حقاً حتى يؤمن بجميع ما أخبر به الرسول
إيماناً جازماً ليس مشروطاً بعدم المعارض وأن لا يتكلم في شيء من الدين
إلا تبعاً لما جاء به الرسول فلا يتقدم بين يديه بل ينظر ما قاله فيكون قوله
تبعاً لقوله وعليه تبعاً لأمره

وإذا أراد معرفة شيء من الدين والكلام فيه نظر فيما قاله الله ورسوله
فمنه يتعلم وبه يتكلم وفيه ينظر ويتفكر وبه يستدل

وهذا عنده هو أصل المسلم والايمان وطريق الخير والسعادة (٢)

يقول ابن تيمية في رسالة الفرقان :

«فصل في جماع الفرقان بين الحق والباطل والهدى والضلال والرشاد والغي
وطريق السعادة والنجاة وطريق الشقاوة والهلاك أن يجعل ما بعث الله به
رسله وأنزل به كتابه هو الحق الذي يجب اتباعه وبه يحصل الفرقان والهدى
والعلم والايمان فيصدق بأنه حق وصدق

وماسواه من كلام الناس يعرض عليه فان وافقه فهو حق وإن خالفه
فهو باطل وإن لم يعلم هل وافقه أو خالفه لسكون ذلك الكلام مجعلاً لا يعرف

(١) منهاج ج ١ ص ٨٢

(٢) مجموعة الرسائل السبكي ج ١ ص ٤٢

مراد صاحبه أوقد عرف مراده ولستكن لم يعرف هل جاء الرسول بتصديقه
أو تكذيبه فانه يمسك فلا يتكلم إلا بعلم

والعلم ما قام عليه الدليل ، والنافع منه ما جاء به الرسول
وقد يكون علم من غير الرسول لكن في أمور دنيوية مثل الطب
والحساب والفلاحة والتجارة ، أما الأمور الالهية والمعارف الدينية فهذه
العلم فيها مأخوذ عن الرسول

فالرسول أعلم الخلق بها وأرغبهم في تعريف الخلق بها وأقدرهم على بيانها
وتعريفها فهو فوق كل أحد في العلم والقدره والارادة وهذه الثلاثة بها يتم
المقصود ومن سوى الرسول إما أن يكون في علمه بها نقص أو فساد وإما أن
لا يكون له إرادة فيما علمه من ذلك فلم يبينه إما الرغبة وإما الرهبة وإما الغرض
آخر وإما أن يكون بيانه ناقصاً ليس بيانه البيان عما عرفه الجفان ، (١)
ويقول في موضع آخر بعد ذلك بقليل :

والمقصود هنا أن يؤخذ من الرسول العلوم الالهية الدينية سمعها وعقلها
ويجعل ما جاء به هو الأصول لدلالة الأدلة اليقينية البرهانية على أن ما قاله حق
جملة وتفصيلا

فدلائل النبوة وأعلامها تدل على ذلك جملة، وتفصيل الأدلة العقلية
الموجودة في القرآن يدل على ذلك تفصيلا
وأيضاً فإن الرسل إنما بعثوا بتعريف هذا، فهم أعلم الناس به وأحقهم بقيامه
وأولاهم بالحق فيه

(١) مجموعة الرماثل الكبرى ج ١ ص ١٠٦

وأيضاً فمن جرب ما يقولونه ويقولونه غيرهم وجد الصواب منهم والخطأ مع مخالفهم، (١)

هذا هو منهج ابن تيمية الذي يصرح به في عامة كتبه

وأما ما يراه الأستاذ مصطفى عبد الرزاق من أن احترام ابن تيمية لنظر العقل هو الذي جعله يتسامى عن التقليد بحيث كان إذا أفتى لم يلتزم بمذهب معين بل بما يقوم دليله عنده (٢)

فلعله لا يقصد بذلك العقل المجرد عن هداية الدين فان ذلك عقل لا يعرفه ابن تيمية ولا يعبأ به

وربما كان يتسامى ابن تيمية عن التقليد وحرثه في البحث نتيجة لسعة علمه بالتقليدات ووجوه دلائلها أكثر مما هو نتيجة احترامه لنظر العقل وثقته به وينتقد بعض الباحثين ابن تيمية في موقفه من العقل الانساني، ذلك الموقف الذي يبدو غريباً من رجل مثله ثار على الجود والتقليد ودعا الى حرية البحث والنظر

ويرى أنه كان جديراً به وقد فتح باب الاجتهاد في الفروع وخالف أئمة المذاهب الأربعة وغيرهم في كثير من المسائل، أن يكون كذلك بالنسبة للأصول فلا يحجر على العقول النظر فيها ولا يحكم عليها بالوقوف عند ظواهر النصوص فان ذلك مع ما فيه من تناقض قد أوقعه فيما وقع فيه خصوصه من الحرج على حرية الرأي وحصر الدين في حدود ضيقة، يشند فيها الحرج على

(١) مجموعة الرسائل الكبرى ج ١ ص ١٠٩

(٢) بلسوف العرب والمعلم الثاني ص ١٢١

العقول ولا تتسع للاجتهاد الذى لاشطط فيه ولا انحراف (١)
ونحن نرى أن ابن تيمية لم يتناقض فى موقفه ولم يسلك فى الأصول
منهجاً يختلف عما سلكه فى الفروع وإنما كان المنهج الذى التزمه فيهما واحداً
وهو الاعتصام بالسكتاب والسنة والاخذ بأراء السلف فيما لم يظهر له فيه نص
فاذا وجد النص لم يعدل عنه الى غيره كما قدمنا
وإن كان خالف أئمة المذاهب فى كثير من الفروع فلائنه وجد من
النصوص ما سوغ له تلك المخالفة

وكيف يمكن القول بأن ابن تيمية لم يكن يجتهد فى الأصول وهو الذى لم
ينشيع لفرقة ولم يتقيد بمذهب بل خالف عقائد عصره كلها وحاربها ولم
يرض لنفسه أن يسكون مقلداً لأمام من أئمتها . ثم هو مع ذلك أحيا مذهب
السلف بعد ما كان يتدرس ونصره بطرق وأدلة لم يسبقه إليها أحد وحاول
تخليص العقيدة الإسلامية مما شابها من فساد وران عليها من ألوان الفلسفة
الدخيلة والجدل البغيض .

على أن الأمر فى العمليات هين والخطأ فيها مغفور فيمكن أن يتوسع
فيها ما لا يتوسع فى الأصول فان الأمر فيها خطر مخوف .

ولهذا كان السلف رضى الله عنهم كثيراً ما يتخالف بعضهم بعضاً فى
المسائل العملية على حين لم يؤثر عنهم خلاف فى مسائل الأصول .

يقول ابن قيم الجوزية المتوفى سنة ٧٥١ هجرية فى كتاب أعلام الموقعين
« وقد تنازع الصحابة فى كثير من مسائل الأحكام وم سادة المسلمين وأكمل
الامة إيماناً .

(١) من مقال الاستاذ عبد المتعال الصميدى نشر بمجلة الرسالة العدد ٩٠ من السنة الثانية عشره بعنوان
النضال الكهفي فى الاسلام

ولكن بحمد الله لم يتنازعوا في مسألة واحدة من مسائل الاسماء والصفات والأفعال بل كلهم على اثبات مناطق به الكتاب والسنة كلمة واحدة من أولهم إلى آخرهم ، لم يسموها تأويلاً ولم يحرفوها عن مواضعها تبديلاً ولم يغيروا الشيء منها ابطلاً ولا ضربوا لها أمثالا ولم يدفعوا في صدورهم وأعجازها ولم يقل أحد منهم يجب صرفها عن حقائقها وحملها على مجازها بل تلقوها بالقبول والتسليم وقابلوها بالإيمان والتعظيم ، (١) ويقول ابن عبد البر المتوفى سنة ٤٦٣ هـ هجرية في كتاب جامع بيان العلم وفضله :

« ونهى السلف رحمهم الله عن الجدال في الله جل ثناؤه في صفاته وأسمائه وأما الفقه فأجمعوا على الجدال فيه والتناظر لأنه علم يحتاج فيه إلى رد الفروع إلى الأصول للحاجة إلى ذلك وليس الاعتقادات كذلك لأن الله لا يوصف عند الجماعة إلا بما وصف به نفسه أو وصفه به رسوله أو أجمعت الأمة عليه وليس كذلك شيء فيدرك بقياس أو إنعام نظر (٢) .

وأخيراً أليس مما يحث على العقيدة ويضعف سلطانتها على القلوب أن تصبح محلاً للمناقشة ومجالاً للأخذ والرد يقول فيها كل إنسان برأيه ويتبدع ما شاء له هو وه ولو خالف صريح الكتاب والسنة .

الحق أن ابن تيمية كان على صواب فيما دعا إليه من الاعتصام بالكتاب والسنة والوقوف عند حدودها جمعاً للكلمة وتوحيداً للصفوف . ولو فرضنا أنه لم يصب في ذلك فهو معذور فإن حالة المسلمين الاعتقادية قد وصلت في عهده إلى درجة كبيرة من الفوضى والفساد .

(١) أعلام الموقعين ج ١ ص ٥٥

(٢) كتاب جامع بيان العلم وفضله ج ٢ ص ٩٢ الطبعة الأولى طبعة منج

الفصل السابع

طريقة ابن تيمية

في الدفع أو التأييد

كان ابن تيمية أول من أخذ في الاسلام بأساليب النقد الحديثة فان الغزالي وإن كان قد سبقه بنقد الفلسفة الا أن طريقته في النقد لم تكن سليمة فقد صرح بأن غرضه من النقد انما هو الهدم فقط لا البناء كما أنه كان لا يرى مانعاً من إلزام الفلاسفة بأي مذهب من المذاهب المنتمية الى الاسلام مهما كانت باطلة في نظره بحجة أن خطرهما على العقيدة أقل من خطر الفلسفة .

يقول في كتابه التفاهات :

« ليعلم أن المقصود تنبيه من حسن اعتقاده في الفلاسفة فظن أن مسالكهم نقية عن التناقض ببيان وجوه تهاقضهم فلذلك أنا لا أدخل عليهم في الاعتراض إلا دخول مطالب منكر لا دخول مدع مثبت ، فأبطل عليهم ما اعتقدوه مقطوعاً به بالزمامات مختلفة فالزمام تارة مذهب المعتزلة وأخرى مذهب الكرامية وطوراً مذهب الواقفية ولا انتهض ذاباً عن مذهب مخصوص بل أجمع على جميع الفرق إلبساً واحداً عليهم فان سائر الفرق ربما خالفونا في التفصيل وهو لا يتعرضون لأصول الدين فلنتظاهر عليهم فعند الشدائد تذهب الأحقاد (١) »

أما ابن تيمية فكان يتخذ من النقد أداة للوصول إلى الحق ولذلك لم يختص بنقده فرقة معينة أو مذهباً خاصاً كما قدمنا بل وجه نقده إلى جميع ما كان معروفاً في عصره من فرق ومقالات باطلة في نظره حتى يكشف لقارئه عن معانيها ويبين له وجوه توافيقها وتناقضها ولا يترك له فرصة للتردد والحيرة بينها ، ثم يبين له مع ذلك ما يعتقده المذهب الصحيح الذي يجب أن يسلكه وهذه النزعة التي ترمى للوصول إلى الحق هي التي جعلت ابن تيمية يعترف بما عساه يوجد عند بعض هذه الفرق من آراء صحيحة موافقة للحق ويمدحهم عليها

وهناك ميزة أخرى لابن تيمية قد أشار إليها الأستاذ عبد العزيز المراغي في كتابه حيث قال :

« وهذه المناسبة يجدر بنا أن ننبه على شيء واضح الوضوح كله في آراء ابن تيمية وألوان حواراته ، ذلك أنه لا يذكر رأياً عن شخص إلا بمشافة أو بنقل عن كتاب عرّفه

وفي كتاب مجموعة الرسائل والمسائل كثير من محاوراته مع أصحاب البدع والمذاهب الضالة وكثير من أساليبه التي فيها شيء من الجسدة والطرافة في مناقشة المتدعين من خصومه على نحو من الإلزام لا يعرف إلا لابن تيمية من رجال عصره

وطبيعي أن يجعل هذا النحو من الاتصال الشخصي أو القراءة الموثوق بها ابن تيمية بمنجاة من الطعن عليه بجمل أو خطأ في نقل أو ضلال أو تضليل ، (١) أما الغزالي فكان لا يعنيه في النقد أن يثبت من نسبة الآراء إلى أصحابها

فتراه مثلاً قد افترض أن الفارابي وابن سينا أوثق الناس في نقل فلسفة أرسطو وفهمها وظن أنه إذا اشتغل بتقدم مآلوه وإبطاله كان ذلك معناه نقد أرسطو نفسه (١) مما جعل ابن رشد يتهمة بعدم الدقة في التمييز بين ما قاله أرسطو وما قاله هؤلاء الفلاسفة ولكن ابن تيمية كان يعرف تماماً أن الفارابي وابن سينا لا يمثلان فلسفة أرسطو الصحيحة وأنها خالفاه في أشياء كثيرة، ولذلك نراه يهتم بقراءة كتب أرسطو نفسها حتى يتبين له وجهه الحق في ذلك ويستطيع أن ينسب كل رأى إلى صاحبه

أنظر إليه يقول في المنهاج :

« أما جماهير العقلاء فيقولون إن فساد كل من هذين القولين معلوم بضرورة العقل حتى المتصرين لأرسطو وأتباعه كابن رشد الحفيد وغيره أنكروا كون الممكن يكون قديماً أزلياً على أخوانهم كابن سينا، وبيّنوا أنهم خالفوا في هذا القول أرسطو وأتباعه وهو كما قال هؤلاء وكلام أرسطو بين في ذلك في مقالة اللام التي هي آخر كلامه فيها بعد الطبيعة وغير ذلك

وأرسطو وقدماء أصحابه مع سائر العقلاء يقولون أن الممكن الذي يمكن وجوده وعدمه لا يكون إلا محدثاً كائناً بعد أن لم يكن، والمفعول لا يكون إلا محدثاً وم إذا قالوا بقدوم الافلاك لم يقولوا إنها ممكنة ولا مفعولة ولا مخلوقة بل يقولون إنها تتحرك للتشبيه بالعلة الأولى فهي محتاجة إلى العلة الأولى التي يسميها ابن سينا وأمثاله واجب الوجود من جهة أنه لا بد في حركتها من التشبيه به فهو لها من جنس العلة الغائية لا أنه علة فاعلة لها عند أرسطو وذويه

وهذا القول من أعظم الاقوال كفرًا وضلالًا ومخالفة لما عليه جماهير العقلاء من الاولين والآخرين ولهذا عدل متأخرو الفلاسفة عنه وادعوا موجباً وموجباً كما زعم ابن سينا وأمثاله ، (١)

فهذه العبارة تدل على منتهى الدقة في تحقيق الآراء ونسبتها الى أصحابها كذلك كان ابن تيمية يعنى أشد العناية بتحديد الالفاظ وتعيين مدلولاتها حتى لا يقع فيها اشتباه أو لبس ويرى أن أكثر ما يقع بين الناس من خلاف إنما سببه اشتراك الالفاظ وابهامها

لذلك كان في مناقشته للفرق المختلفة يطالبهم بتحديد ما اصطلمحوا عليه من الفاظ ويرى أن البحث بدون ذلك خطأ وضلال .

كما أنه كان يحتكم دائماً الى اللغة وأوضاعها في تحديد مدلولات الالفاظ حتى يمنع من التلاعب بها وحملها على معان اصطلاحية لاصلة بينها وبين المعنى اللغوى .

ويرى أن من الخطأ العلمى الفاحش أن تؤخذ هذه الالفاظ المستعارة لتلك المعانى الاصطلاحية والتي جردت عن معانيها اللغوية حجة في مواضع النزاع ، يقول في كتاب الموافقة :

وما تنازع فيه الأمة من الالفاظ المجملة كلفظ المنتجيز والجملة والجسم والجوهر والعرض وأمثال ذلك فليس على أحد أن يقبل مسمى اسم من هذه الاسماء لا فى الثنى ولا فى الاثبات حتى يتبين له معناه : فإن كان المتكلم بذلك أراد معنى صحيحاً موافقاً لقول المعصوم كان ما أراده حقاً ، وإن كان أراد

به معنى مخالفاً لقول المعصوم كان ما أراده باطلا . (١)

ويقول في موضع آخر ما ملخصه :

« فليس لأحد أن يقول إن الالفاظ التي جاءت في القرآن مرسوعة لمعاني ثم يريد أن يفسر مراد الله بتلك المعاني .

هذا من فعل أهل الاتحاد المقتربين ، فإن هؤلاء عمدوا الى المعاني وظنوها ثابتة فجمعوها هي معنى الواحد والوجوب والغنى والقدم ونفى المثل ثم عمدوا الى ما جاء في القرآن من تسمية الله تعالى بأنه أحد وواحد ونحو ذلك من نفي المثل والكفوف عنه

فقالوا هذا يدل على المعاني التي سميها بهذه الاسماء ، وهذا من أعظم الاقترام على الله (٢)

ولقد أحسن ابن تيمية في رعايته لمدلولات الالفاظ ودقته في استخدام اللغة ، ولعل ذلك أهم ما تروى به الفلسفة الحديثة اليوم - « جاء في كتاب مبادئ الفلاسفة لرابورت « هذا ولا يخفى ما في تحديد معاني الالفاظ من الفائدة ، فكثيراً ما يثور الخلاف بيننا في مسألة ويشند الجدل في موضوع ويظهر أن المتجهين اذلين على خلاف فيما بينهم وهم في الواقع على اتفاق ، ولو حددت الفاظهم لتجلى لهم أنهم على رأى واحد

وليس منشأ الخطأ في الفهم إلا الغلط في تحديد الالفاظ أو غموضها وتعقيدها والتباسها ، لذلك كان فولتير يبدأ المناقشة دائماً بقوله (حدد الفاظك)

(١) الموافقة هامش منهاج السنة ج ١ ص ١٨٠

(٢) مجموعة الرمايل والمسائل ج ٥ ص ٦٤

فالعلم بمعاني الالفاظ علماً صحيحاً لا يستغنى عنه للتفكير الصحيح ، ولا للحكم الصحيح ، (١)

وبما يجب ملاحظته أن ابن تيمية لم يكن في انتصاره لطريقة السلف وتأيدته لمنهجهم في العقيدة ومناقشته للفروق المخالفة له بقف عند النصوص من الكتاب أو السنة أو الأقوال المأثورة بل كان مع ذلك كثيراً ما يستخدم الأقيسة العقلية وأهمها في نظره قياس الأولى ومضمون هذا القياس هو إثبات حكم الأدنى للأعلى لأولويته به ، فيقال مثلاً ، كل كمال ثبت للمخلوق وأمكن أن يتصف به الخالق كان الخالق أولى به ، وكل نقص نزه عنه المخلوق فالخالق أولى بنزهه عنه (٢)

وكذلك كان ابن تيمية يستخدم قاعدة السكال ويتوسع في استخدامها إلى أقصى حد ويرى أنها كانت ولا تزال معتمدة العقلاء قديماً وحديثاً في إثبات وجود الله تعالى وصفاته (٣)

ويمكننا أن نفهم هذه القاعدة فهما تاماً من قول ابن تيمية يستدل بها على إثبات بعض الصفات

فاذا قدر اننا أحدهما موصوف بصفات السكال التي هي أعراض وحوادث على اصطلاحهم كالعلم والقدرة والفعل والبطش والآخر يمتنع أن يتصف بهذه الصفات التي هي أعراض وحوادث كان الاول أكمل ، كما أن الحى المتصف بهذه الصفات أكمل من المجادات

(١) مبادئ الفلسفة لرابورت ترجمة الاستاذ أحمد أمين ص ٢٩

(٢) موافقة ص ١٥ هامش منهاج السنة

(٣) مجموعة الرسائل والمسائل ج ٥ ص ٥٩

وكذلك اذا قدر اثنان أحدهما يجب نعوت الكمال ويفرح بها ويرضاها
والآخر لا فرق عنده بين صفات الكمال وصفات النقص فلا يجب لا هذا
ولا هذا ولا يفرح لا بهذا ولا بهذا كان الأول أكمل من الثاني
ومعلوم أن الله تبارك وتعالى يحب المتقين والمحسنين والصابرين والمقسطين

ويرضى عن الذين آمنوا وعملوا الصالحات وهذه كلها صفات كمال
وكذلك اذا قدر اثنان أحدهما يفيض المتصف بضد الكمال كالظلم
والجهل والكذب ويفض على من يفعل ذلك ، والآخر لا فرق عنده بين
الجاهل والكاذب والظالم وبين العالم الصادق العادل لا يفيض لا هذا ولا هذا
ولا يفيض لا على هذا ولا على هذا كان الأول أكمل

وكذلك اذا قدر اثنان أحدهما يقدر أن يفعل بيديه ويقبل بوجهه
والآخر لا يمكنه ذلك إما لامتناع أن يكون له وجه وبدان وإما لامتناع الفعل
والاقبال عليه باليدين والوجه ، كان الأول أكمل (١)

ولما كان ابن تيمية من المثبتين للصفات الخيرية التي صرح بها الكتاب والسنة
الصحيحة كالاستواء والنزول والوجه واليد ونحو ذلك على ما هو مذهب السلف
وكان النفاة لهذه الصفات يعتقدون أن اثباتها يفضي الى تشبيه الله عز
وجل بخلقه اذ لا يتصورون هذه الأمور في الغائب الا كما هي في الشاهد
فقد أنكر ابن تيمية قياس الغائب على الشاهد وصرح بأن اثبات هذه
الصفات لله لا يقتضى مهاثلة الله عز وجل لخلقه في شيء من صفاته .

فاذا كان الاستواء في حق المخلوق مثلاً يلزمه التحيز ، وقبول الانقسام

والجسمية والاحتياج ونحو ذلك من اللوازم فذلك لا يلزم في استواء الله تعالى وإذا كان النزول في الشاهد يقتضى الهبوط والانتقال وتفرغ مكان وشغل آخر فهذا غير لازم في نزول الله أيضاً .

والحاصل أن ابن تيمية ينسكرك قياس الغائب على الشاهد ، ويرى أنه لا يجوز استخدامه في الشئون الإلهية ، لأنها فوق ما تدرك عقولنا وتتصوره حواسنا .

يقول في كتاب الموافقة :

« وما بوضع هذا أن العلم الإلهي لا يجوز أن يستدل فيه بقياس تمثلي يستوى فيه الأصل والفرع ولا بقياس شمولي تستوى فيه أفراداه فإن الله سبحانه ليس كمثل شيء فلا يجوز أن يمثل بغيره ولا يجوز أن يدخل هو وغيره تحت قضية كلية تستوى أفرادها ، ولهذا لما سلك طوائف من المتفلسفة والمتكلمة مثل هذه الأقيسة في المطالبات الإلهية لم يصلوا بها إلى اليقين بل تناقضت أدلتهم وغلب عليهم بعد التناهي الخيرة والاضطراب (١) ، .

ويقول في تفسير سورة الاخلاص :

« فالرب سبحانه إذا وصفه رسوله بأنه ينزل إلى السماء الدنيا كل ليلة وأنه يدنو عهبة عرفة إلى الحجاج وأنه كلم موسى في الوادي الأمين ، في البقعة المباركة من الشجرة وأنه استوى إلى السماء وهي دغان فقال لها وللأرض اتقيا طوعاً أو كرهاً ، لم يلزم من ذلك أن تكون هذه الأنفـال من جنس ما نشاهده من نزول هذه الاعيان المشهودة حتى يقال ذلك يستلزم تفرغ مكان وشغل آخر .

(١) كتاب الموافقة ج ١ ص ١٢٠ على هامش منهاج السنة .

فإن نزول الروح وصعودها لا يستلزم ذلك ، فكيف برب العالمين ، وكذلك الملائكة لهم صعود ونزول من هذا الجنس .

فلا يجوز نفي ما أثبتته الله ورسوله من الأسماء والصفات ولا يجوز تمثيل ذلك بصفات المخلوقات لأسباب ما لا نشاهده من المخلوقات .

فإن ما ثبت لما لا نشاهده من المخلوقات من الأسماء والصفات ليس بمائلا لما نشاهده منها فكيف برب العالمين الذي هو أبعد عن مماثلة كل مخلوق من مماثلة مخلوق لمخلوق .

وكل مخلوق فهو أشبه بالمخلوق الذي لا يماثله من الخالق بالمخلوق سبحانه وتعالى عما يقول الظالمون علواً كبيراً ، (١) .

ونريد الآن بعد ما تقدم أن نعرض لبيان مذهب ابن تيمية في بعض أمهات المشاكل الكلامية مثل إثبات وجود الله تعالى وتوحيده وصفاته ومشيتته وقدره وصدور العالم عنه وموقفه فيها من مذاهب الفلاسفة والمتكلمين حتى يتضح لنا منهجه في العقيدة وطريقته في تأييد آرائه ودفع مذاهب الخصوم ومناقشتها .



الباب الثاني

الفصل الأول

منهج ابن تيمية

في إثبات الله

يعتبر الإيمان بوجود الله تعالى أصل الأصول في الدين ولما كان هذا الإيمان في أغلب أحيانه يكون نظريا محتاجا إلى مقدمات وأقيسة تفضي إليه ، فلا بد من بيان الطرق التي سلكها المتكلمون والفلاسفة في هذا المطلب الذي هو قطب الدين ، وبيان موقف ابن تيمية منها ، ثم بيان الطريق الذي سلكه هو في ذلك

١ - سلك المتكلمون لإثبات وجود الله تعالى طرقا متعددة ، حصرها صاحب المواقف في أربع طرق ، فقال :-

وقد علمت أن العالم إما جوهري أو عرضي ، وقد يستدل على إثبات الصانع بكل واحد منها ، إما بإمكانه أو بمحدوثه فهذه وجوه أربعة ، (١) وليس بنا حاجة إلى بيان هذه الطرق كلها فإن فيها كلاما كثيرا ليس هذا

موضعه

وحسبنا أن نشير هنا إلى أن المتقدمين منهم بنوا رأيهم في إثبات الله

(١) شرح المواقف ج ٨ ص ١ طبعة محمد سامي المغربي الطبعة الأولى

تعالى على حدوث العالم ذهاباً منهم الى أن الحدوث هو العلة المخرجة الى المؤثر
وأنه اذا ثبت أن العالم حادث كان لا بد له من محدث يخرج منه من حيز العدم
الى حيز الوجود

ويقولون إن هذه قضية بدئية

ويوافق ابن تيمية المتكلمين على أن تلك قضية بدئية ، ولكنه لا يسلم
لهم طريقة لهم في إثبات حدوث العالم
ويرى أنهم لجأوا في ذلك الى مقدمات ليست بيّنة بنفسها ولا يمكن
اثباتها بطريق القطع مثل قولهم إن العالم مركب من جواهر فردة وأعراض
وأن الجواهر لا تتعزى عن الأعراض ، وأن الأعراض حادثة ، وأن ما لا
يخلو عن الحوادث فهو حادث

فإن من الصعوبة بمكان تقرير المقدمات التي يتركب منها هذا الدليل من
اثبات الجواهر الفردة التي تتركب منها الأجسام أولاً . ثم اثبات الأعراض
التي هي صفات الأجسام ثانياً ، ثم اثبات حدوث تلك الأعراض بإبطال
ظهورها بعد السكون وإبطال انتقالها من محل الى محل ثالثاً ، ثم اثبات امتناع
حوادث لا أول لها وإن ما لا يخلو عن الحوادث جنساً أو عيناً فهو حادث ،
الى غير ذلك مما في مقدمات هذا الدليل من طول وخفاء وتفصيل وتقسيم
يتعذر معه ثبوت المدعى (١)

ويرى ابن تيمية أن تلك الطريقة التي سلكها المنكلمون لاثبات وجود
الله تعالى طريقة مبتدعة مذمومة في الشرع . كما أنها خطيرة مخوفة في العقل ،

وأن من اعتمد عليها في أصل دينه فاحد الأمرين لازم له
إما أن يطلع على ضعفها ويقابل بينها وبين أدلة القائلين بقدم العالم ففتكافأ
عنده الأدلة أو يرجح هذا تارة وهذا تارة كما هو حال طوائف من المتكلمين
وإما أن يلزم لأجلها لوازم معلومة الفساد في الشرع والعقل ، كما ألزم
جهم لأجلها فناء الجنة والنار ، وأبو الهذيل انقطاع حركات أهل الجنة والنار
وألزم قوم وعم الأشاعرة ، أن الأعراض لا يجوز بقاؤها بحال على ما في
ذلك من مكابرة للحس والعقل (١)

ويعجب ابن تيمية من المتكلمين حيث يعملون هذا الدليل هو أصل دينهم
وإيمانهم ويعملون النظر في هذا الدليل هو النظر الواجب على كل مكلف مع
علمهم أن الرسول لم يدع الحقائق بهذا النظر ولا بهذا الدليل ولا أوجب عليهم
العلم بالله عن طريقه

حتى ولو قدر أنه صحيح في نفسه وأن الرسول أخبر بصحته لم يلزم من
ذلك وجوبه إذ قد يكون المطلوب أدلة كثيرة يمكن التوصل إليه
بكل منها (١)

وأعجب من ذلك عند ابن تيمية زعمهم أن هذه الطريقة هي طريقة إبراهيم
الخليل عليه السلام فيما حكى الله عز وجل عنه بقوله : فلما جن عليه الليل
رأى كوكباً قال هذا ربي ، فلما أفل قال لا أحب الآفلين ،
وقولهم أنه استدل بالآفل الذي هو الحركة والانتقال على حدوث
الكواكب ووجود محدث لها

(١) كتاب الموافقة ج ١ ص ٢٠

(٢) كتاب النبوات لابن تيمية ص ١٠

وهذا خطأ فان ابراهيم لم يكن بصدد إثبات الصانع حتى يستدل بحادث على محدث وإنما استدل بأقول الكواكب ومعبيها على بطلان عبادتها وعدم صلاحيتها للآلوهية

فهذا هو المناسب لمقصود ابراهيم ، فان قومه كانوا مقرين بوجود الصانع للعالم ولكنهم كانوا يشركون معه غيره في العبادة ، فأراد أن يبين لهم أنه هو المستحق للعبادة وحده

على أن في ذلك افتراء ظاهرآ على اللغة في نظر ابن تيمية ، فليس في اللغة الأفل بمعنى الحركة والانتقال ، ولا يقال للشيء إذا هو تحرك من مكان إلى مكان أنه أفل

ولو كان مقصود ابراهيم الاستدلال بالحركة والنقلة لما كان هناك مرجح لانتظار الأفل ، فان الحركة كانت موجودة قبل ذلك (١) هكذا يستمر ابن تيمية في نقل هذا المسلك وغيره من مسالك المتكلمين لاثبات الله تعالى مستعيناً في ذلك بابن رشد (٢) الذي أوسعها نقضاً في كتابه «الكشف عن مناهج الأدلة»

وإن كان ابن رشد نفسه لم يسلم من نقد ابن تيمية له . فان ابن رشد قال في صدد نقده لطريقة المتكلمين :
« وذلك أن الجسم السامى وهو المشكوك في إلحاقه بالشاهد الشك في حدوث اعراضه كالشك في حدوثه نفسه لأنه لم يحس حدوثه لاهو ولا أعراضه

(١) كشاف المواقفة ج ١ ص ٥٨ وما بعدها

(٢) هو فيلسوف الأندلس ابوالنيلد ابن رشد المتوفى سنة ٥٩٥ هجرية

ولذلك ينبغي أن نجعل الفحص عنه من أمر حركته وهى الطريق التى
تفضى بالسالكين الى معرفة الله بيقين وهى طريق الخواص التى خص الله
بها ابراهيم عليه السلام فى قوله (وكذلك نرى ابراهيم ملكوت السموات
والارض وليكون من الموقنين) - ،

فعلق ابن تيمية على هذه العبارة بقوله :

« قول هذا وأمثاله أن ابراهيم استدل بطريق الحركة هو من جنس قول أهل
السلام الذين يذمهم أصحابه وسلف الامة أن ابراهيم استدل بطريق الحركة
لكن هو يزعم أن طريقة الخواص (طريقة أرسطو وأصحابه) حيث
استدلوا بالحركة أن حركة الفلك اختيارية وأنه يتحرك للتشبه بجوهر غير
متحرك (الصورة أو الله)

وأولئك المتكلمون يقولون أن استدلال ابراهيم بالحركة ليكون المتحرك
يكون محدثا لا متناهي وجود حركات لا نهاية لها
وكل من الطائفتين تفسد طريقة الأخرى وتبين تناقضها بالأدلة العقلية
وحقيقة الأمر أن ابراهيم لم يسلك واحدة من الطريقتين ولا احتج بالحركة
بل بالأفول الذى هو المنيب والاحتجاب ، (١)

ب - وأما الفلاسفة فيقول ابن تيمية أنهم سلكوا طريقة الوجوب
والامكان وقسموا الموجود الى واجب ويمكن بدلا من قديم وحادث
وقد ذكر ابن سينا فى إشارات الدليل على إثبات واجب الوجود مفصلا
ونقله عنه ابن تيمية فى كتاب الموافقة وناقشه

ونحن نذكر هنا هذا الدليل بنصه نقلا عن الإشارات ، ثم نقب عليه

بنقد ابن تيمية

قال ابن سينا :

(تنبيه) - كل موجود إذا انفقت إليه من حيث ذاته من غير التفات إلى غيره فأما أن يكون بحيث يجب له الوجود في نفسه أولاً يكون ، فإن وجب فهو الحق بذاته الواجب وجوده من ذاته وهو القيم .

وإن لم يجب لم يحز أن يقال أنه ممتنع بذاته بعد ما فرض موجوداً بل إن قرن باعتبار ذاته شرط مثل شرط عدم علته صار ممتنعاً أو مثل شرط وجود علته صار واجباً ، وإن لم يقرن بها شرط لا حصول علة ولا عدمها بقي له في ذاته الأمر الثالث ، وهو الامكان ، فيكون باعتبار ذاته الشيء الذي لا يجب ولا يمتنع

فكل موجود إما واجب الوجود بذاته أو ممكن الوجود بحسب ذاته (إشارة) - ما حقه في نفسه الامكان فليس يصير موجوداً من ذاته ، فانه ليس وجوده من ذاته أولى من عدمه من حيث هو ممكن ، فإن صار أحدهما أولى فالحضور شيء أو غيبته ، فوجود كل ممكن الوجود هو من غيره تنبيه - إما أن يتسلسل ذلك إلى غير النهاية فيكون كل واحد من آحاد السلسلة ممكناً في ذاته والجملة متعلقة بها فتكون غير واجبة أيضاً ونجب بغيرها ولزود هذا بياناً .

(شرح) - كل جملة كل واحد منها معلول فانما تقتضي علة خارجة عن آحادها وذلك لأنها إما ألا تقتضي علة أصلاً فتكون واجبة غير ممكنة ، وكيف يتأتى هذا وانما يجب بآحادها . وإما أن تقتضي علة هي الآحاد بأسرها فتكون معلولة لذاتها . فإن تلك الجملة والكل شيء واحد وأما الكل بمعنى كل واحد

فليس يجب به الجملة .

ولما أن يقتضى علة هي بعض الآحاد وليس بعض الآحاد أولى بذلك من بعض إذ كان كل واحد منها معلولا لأن علة أولى بذلك .
ولما أن يقتضى علة خارجة عن الآحاد كلها وهو الباقي .

(إشارة) - كل سلسلة مترتبة من عال ومعلولات كانت متناهية أو غير متناهية فقد ظهر أنها إذا لم يكن فيها إلا معلول احتاجت إلى علة خارجة عنها لا يمكن يتصل بها لامحالة طرفا وظهر أنه أن كان فيها ما ليس بمعلول فهي طرف ونهاية .

فكل سلسلة تنتهى إلى واجب الوجود بذاته ، (١) .

وقد اختار الرازي من المتكلمين هذا الطريق من الاستدلال متسلسلة لابن سينا ولا يمكن قوله بأسلوب آخر مبنى على بطلان الدور والتسلسل .
فقال في المحصل :

مسألة - مدبر العالم أن كان واجب الوجود فهو المطلوب وإن كان جائز الوجود افتقر إلى مؤثر آخر . فاما أن يدور أو يتسلسل أو ينتهى الى واجب الوجود وهو المطلوب الخ (٢)

ويقول ابن تيمية ان هذه الطريقة التي اخترعها ابن سينا ووافقه عليها الرازي وادعى أنها من أشرف الطرق في هذا الباب وأن جميع الطرق محتاجة اليها هي طريقة صحيحة في العقل ومفضية الى أن هناك وجوذاً واجباً ، وأما إثبات تعيينه فيحتاجون فيه الى دليل آخر (٣)

(١) اشارات من ص ١٩٤ الى ١٩٨

(٢) المحصل للرازي ص ١٠٨

(٣) منهاج السنة ج ١ صفحته ٩٦

و يدعى ابن تيمية أيضا أن هذه الطريقة مسرقة من طريقة الحدوث عند المتكلمين لأن ابن سينا هو المخترع لها أراد أن يحافظ على نزعة الفلاسفة مع قوله بما يشبه طريقة المتكلمين (١)

فلما رآهم يستدلون على حدوث الجسم بطريقة التركيب جعل هو التركيب دليلا على الامكان ، ولما زعموا أن دليلهم هو دليل ابراهيم الخليل عليه السلام في قوله (لا أحب الآفلين) مفسرين الآفل بالحرركة ، جعل هو الآفل بمعنى الامكان فقال في الاشارات :-

وقال قوم إن هذا الشيء المحسوس موجود لذاته واجب بنفسه ليسلك اذا تذكرت ما قبل في شرط واجب الوجرد لم يجد هذا المحسوس واجبا وتلوت قوله تعالى (لا أحب الآفلين) فان الهوى في حظيرة الامكان أقول ما ، (٢)
ومعنى هذا في نظر ابن تيمية أن الشمس والقمر والكواكب لم تزل ولا تزال آفلة وان أقولها وصف لازم لها إذ هو كبرها ممكنة والامكان لازم لها مع أن القصة تفيد أن الآفل حادث . وان هذه الاشياء أفلت بعد أن لم تسكن آفلة

وعلى ذلك فاستدلال ابن سينا بالآية أشد بطلانا في نظر ابن تيمية من استدلال المتكلمين

وقد اعترض ابن تيمية على الدليل الذي ذكره ابن سينا من وجوه كثيرة ونحن نلخص أهمها فيما يلي :

١ - إن قول ابن سينا في الدليل أن الممكن إن قرن باعتبار ذاته شرط

(١) منهاج السنة - ص ١٠١

(٢) الاشارات - ص ١٢٧

صار واجباً أو ممتنعاً ، وإن لم يترن بها شرط بقى له من ذاته الأمر الثالث
وهو الامكان يقتضى إثبات ذات لهذا الممكن تكون تارة واجبة وتارة ممتنعة
وهذا يقتضى أن لكل ممكن ذاتاً مغايرة لوجوده وأن تلك الذات يمكن
اتصافها بالوجود تارة وبالعدم تارة أخرى

وهذا باطل سواء أريد به قول من يجعل المعدم شيئاً من المعتزلة ونحوهم
أو قول من يجعل الماهيات النوعية في الخارج مغايرة للوجود في الخارج كما
يقوله من يقوله من الفلاسفة

وهو لم يذكر هنا دليلاً على صحة ذلك ، ومجرد ما ذكره من التقسيم لا يدل
على وجود الأقسام الثلاثة في الخارج ، فيبقى دليلاً غير مقرر المقدمات
٢ - إن هذا القول باطل على كل مذهب

أما على قول نظار السنة الذين يجعلون وجود كل شيء عين حقيقته فظاهر
وأما على قول القائلين بأن المعدوم شيء الذين يفرقون بين الوجود
والشئ فانهم لا يقولون ذلك إلا في المعدوم ولا يقولون إن الموجود القديم
ثبوته يقبل الوجود والعدم ولا يتصور عندهم ماهية مستلزمة للوجود تقبل
الوجود والعدم

وأما على قول متأخرى الفلاسفة الذين يجعلون وجود الممكنات زائداً
على ماهياتها ، فذلك الماهيات إنما تتحقق في حال الوجود ولا يمكن تجريدها عن
الوجود فلا يتصور أن يكون عندهم ماهية هي نفسها تقبل الوجود والعدم
فإثبات ماهية تقبل الوجود والعدم وهي مع ذلك مستلزمة للوجود
لم يقله أحد

٣ - إن هذا باطل . فأنه إذا كانت مستلزمة للوجود امتنع أن تقبل

العدم وإن كان عدسها ممكناً امتنع أن تستلزم الوجود فدعوى المدعى أنه يمكن وجودها وعدمها وأنها مع ذلك تستلزم الوجود ولا يمكن عدسها جمع بين المتناقضين .

وإذا قيل هي باعتبار ذاتها يمكن وجودها وعدمها ، وأما باعتبار سببها فانه يجب وجودها قيل قول القائل هي باعتبار ذاتها يمكن وجودها وعدمها ليس معناه أنه يجب وجودها أرعدامها بل معناه أنها باعتبار ذاتها لا تستحق وجوداً ولا عدماً بل لا بد لها من أحدهما باعتبار غيرها . والتقدير انها موجودة فيكون الوجود لها من غيرها واجبا . والوجود الواجب ولو بالغير لا يمكن عدمه . فهذه الذات الواجبة بغيرها لا يمكن عدمها بوجه من الوجوه .

وهب أنه لولا السبب الموجب لها لعدمت . لكن هذا تقدير ممتنع فإن السبب واجب الوجود بذاته وهي من لوازمه ولازم الواجب بذاته يمتنع عدمه . فلا يسكون عدمه ممكناً .

وعلى هذا النهج يسير ابن تيمية في نقض هذا الدليل الذي ذكره ابن سينا ومناقشته مناقشة لم يسبقه إليها فيما نعتقد أحد من المتكلمين .

ج - وإذا لم تكن هذه الأدلة التي اصطنعها المتسكلمون والفلاسفة صالحة لاثبات وجود الله تعالى . بل كانت في غاية الضعف والفساد في نظر ابن تيمية . فما هو اذن الدليل الذي يصلح لاثبات ذلك المطلب الأعظم عنده؟ يرى ابن تيمية أن هذا الدليل يجب أن يتوافر فيه شرطان . أحدهما أن يسكون معاً اتفقت العقول على صحته . ولا يعنى ابن تيمية بالعقل هنا تلك القوة النظرية التي تسير على قوانين المنطق وتركب الحجج والأفيسه وتستخرج منها النتائج وتمكون رظيفتها استخراج المعاني المكنية من

الجزئيات المحسوسة الى غير ذلك مما يدعيه الفلاسفة ولكنه يعنى به الفطرة العامة التي فطر الله الناس عليها والتي لم تفسدها الأهواء والتشيع للأقوال الفاسدة (١)

وثانيها أن يكون شرعياً بمعنى أن الشارع قد استدل به وأمر الناس أن يستدلوا به .

فكل دليل توافر فيه هذان الشرطان فهو صحيح في نظر ابن تيمية موصل الى المطلوب والا فلا اعتداد به

يقول ابن تيمية في كتاب النبوات

« فالاستدلال على الخالق بخلق الانسان في غاية الحسن والاستقامة هي طريقة عقلية صحيحة وهي شرعية دل القرآن عليها وهدى الناس اليها وبينها وأوشد اليها

وهي عقلية فان نفس كون الانسان حادثاً بعد أن لم يكن ومولوداً ومخلوقاً من نطفة ثم من علقه هذا لم يعلم بمجرد خبر الرسول بل هذا يعلمه الناس كلهم بعقولهم سواء أخبر به الرسول أو لم يخبر . لكن الرسول أمر أن يستدل به ردل به وبينه واحتج به فهو دليل شرعي لان الشارع استدل به وأمر أن يستدل به وهو عقلي لان بالعقل تعلم صحته

وكثير من المتنازعين في المعرفة هل تحصل بالشرع أو بالعقل لا يسلكونه

(١) ينكر ابن تيمية على الفلاسفة ما اصطلمحوا عليه من التفريق بين الوهم والعقل وقبولهم لأحكام الثاني دون الاول وهو يرى ان ما تحكم به الفطرة السليمة من القضايا الكلية المألوفة كنه حق وأنه ليس فيها ما يحصل بهض من حكم الوهم الباطل وبهض من حكم العقل الصادق وانما يعلم أن الحكم من حكم الوهم الباطل اذا عرف بطلانه وان يدعى بطلانه يدعى كونه من حكم الوهم فهذا غير ممكن (منهاج ج ١ ص ١٨٥)

وهو عقلي شرعي وكذلك غيره من الأدلة المذكورة في القرآن مثل الاستدلال بالسحاب والمطر هو مذكور في القرآن في غير موضع وهو عقلي شرعي كما قال تعالى (أولم يروا أنا نسوق الماء إلى الأرض الجرز فنخرج به زرعاً تأكل منه أنعامهم وأنفسهم أفلا يبصرون) فهذا مرئي بالعيون .

وقال تعالى (سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق) ثم قال (أولم يسكتف ربك أنه على كل شيء شهيد) .

فالآيات التي يريها الناس حتى يعلموا أن القرآن حق هي آيات عقلية يستدل بها العقل على أن القرآن حق وهي شرعية دل الشرع عليها وأمر بها . والقرآن مأمور من ذكر الآيات العقلية التي يستدل بها العقل وهي شرعية لأن الشرع دل عليها وأرشد إليها (١) .

وهنا نجد ابن تيمية متأثراً أيضاً بابن رشد في اعتباره أن تكون الأدلة شرعية جاء بها الشارع ودعا الناس إلى الاستدلال بها مع كونها مفروضة في الفطر والطبائع الانسانية .

يقول ابن رشد في كتابه (الكشف عن مناهج الأدلة) بعد أن نقده مسائل المتكلمين في إثبات الله تعالى وأورد عليها كثيراً من النقوض وبعد أن بين الطرق الصحيحة المفضية إلى اليقين بوجود الله تعالى مانعه :

وهذه الطريق هي الصراط المستقيم التي دعا الله الناس منها إلى معرفة وجوده ونههم على ذلك بما جعل في فطرهم من إدراك هذا المعنى .

وإلى هذه الفطرة الأولى المفروضة في طبائع البشر الإشارة بقوله تعالى : (وإذ أخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم الآية) (٢) .

(١) كتاب النبوات ص ٤٨

(٢) الكشف عن مناهج الأدلة لابن رشد ص ٦٨

ويقول في موضع آخر بعد ذلك بقليل :

« وإذا كان هذا هكذا فهذه الطريقة هي الطريقة الشرعية والطبيعية

وهي التي جاءت بها الرسل ونزلت بها الكتب » (١)

وقد عرفنا فيما سبق أن ابن تيمية كان لا يعتمد كثيراً بالعقل ولا يؤمن بكفايته واستقلاله في مسائل الدين حتى ما كان منها أصلاً غيره مثل الإيمان بوجود الله تعالى وعلمه وقدرته ونحو ذلك . وأن كل وظيفة العقل في نظره أن يفهم ما جاءت به النصوص دون أن يتسكّر من عنده شيئاً من الأدلة والبراهين .

فاذا رأينا أنه يعتقد بشدة تلك المسالك السابقة للمتكلمين والفلاسفة فلأنها لا تستند في رأيه إلى نص ديني رغم ما يدعيه أصحابها من نسبتها إلى الدين . ومن الحق أن نقرر أن ابن تيمية وابن رشد كانا على صواب فيما عمدا إليه من إفساد هذه الطرق والتحذير من سلوكها . فانها طرق معنّصة يصعب تصورهما على كثير من الناس وفي مقدمتها طول وخفاء ونزاع كثير بحيث لا يمكن إثباتها بطريق قطعي .

فكيف تجعل سبيلاً لتحصيل أمرف المطالب وهو الإيمان بالله تعالى . وإن من أعظم الحرج أن تكلف العامة ومن لا قدرة لهم على النظر أصلاً بتحصيل معنى الامكان والحدوث والتغير والجوهر والمرض وغير ذلك مما يدخل في تركيب هذه الأدلة . ثم نقول لهم أنكم لا يصح إيمانكم بالله إلا من هذه الطريق فنتضيق عليهم رحمة الله ونصدّهم عن سبيله ونكلفهم من الأمر ما لا يطيقون .

بل لعل أولى من ذلك وأقرب إلى الفطرة وأضمن للوصول إلى العناية
أن ندعو الناس إلى ما أرشد إليه القرآن من النظر في ملكوت السموات
والأرض وما فيها من عجائب تدل على عظيم قدرة الله تعالى وجسيم نعمته ،
ونشرح لهم ما أودع الله في الأشياء المختلفة من خواص ومنافع - يخرها لهم
وأنه كيف وهب كل مخلوق من القوى والآلات ما يحتاجه في تحصيل قوته
وحفظ حياته .

هذه هي سبيل القرآن وهي عند من أنصف أهدي للقلوب وأشقى للصدور
(يا أيها الناس قد جاءكم موعظة من ربكم وشفاء لما في الصدور وهدى
ورحمة للمؤمنين) :



الفصل الثالث

منهج ابن تيمية

في إثبات الوجدانية

وفي هذه المسألة أيضاً يعتمد ابن تيمية إلى مسائل الفلاسفة والمتكلمين فينقدونها ثم يتخذ لنفسه طريقة خاصة ينزع فيها إلى منهج القرآن في تقرير الوجدانية .

ولابد هنا أيضاً من بيان مذاهب الفلاسفة والمتكلمين ونقد ابن تيمية لها ثم بيان طريقته التي اختارها في ذلك .

اتفق المتكلمون والفلاسفة على أنه تعالى واحد بمعنى عدم مشاركة الغير له في الألوهية ولسكنهم اختلفوا في الطرق المؤدية إلى إثبات الوحدة له تعالى تبعاً لاختلافهم في خصائص الألوهية :

فخصوصيتها عند الفلاسفة هي وجوب الوجود بالذات . ولذلك عنسوا في أدلتهم بإثبات أنه لا واجب وجود غيره .

وأما عند المتكلمين فخصوصيتها هي الانفراد بالخلق والاختراع ولذلك قصدوا في أدلتهم إلى إثبات أنه هو الصانع للعالم وأنه لا شريك له في ذلك :
(١) أما الفلاسفة فيقول ابن تيمية أن عمدتهم في إثبات وحدة واجب الوجود حجتان .

١ - أحدهما أنه لو كان هناك واجبان لاشتركا في وجوب الوجود الذي

هو تمام الماهية وامتاز كل منهما عن الآخر بما يخصه تحقيقاً لمعنى الاثنينية ،
ومعلوم أن ماهية الاشتراك غير ماهية الامتياز فيكون واجب الوجود مركباً
والمركب مفقور إلى أجزائه التي هي غيره والمفقور إلى الغير ممكن .
٢ - وثانيتها أنها إذا اتفقت في الوجوب وامتاز كل منهما عن الآخر
بما يخصه لزم أن يكون المشترك معلولاً للخصص وهذا باطل هنا . وذلك
لأن المشترك والخصص إن كان أحدهما عارضاً للآخر لزم أن يكون الوجوب
عارضاً للواجب أو معروضاً له . وعلى التقديرين فلا يكون الوجوب لازماً
لِلواجب .

وهذا محال لأن الواجب لا يمكن أن يكون غير واجب .
وإن كان أحدهما لازماً للآخر لم يحز أن يكون المشترك علة للخصص
لأنه حيث وجدت العلة وجد المعلول : فيلزم أنه حيث وجد المشترك وجد
المختص .

والمشترك في هذا وذاك فيلزم أن يكون ما يخص به هذا في ذلك ،
وما يخص بذاك في هذا وهذا محال يرفع الاختصاص . (١)

وبعد أن قرر ابن تيمية هاتين الحجتين على هذا الوجه قال :
« وهذا ملخص ما ذكره ابن سينا في إشاراته هو وشارحو الاشارات
كالرازي والطوسي وغيرهما . »

ثم ذكر بعد ذلك أن الرازي والامدي أجابا عن هاتين الحجتين بمنع كون
الوجوب صفة ثبوتية ونحو ذلك من الأجوبة التي لم تصادف قبلاً عنده .
وأجاب هو عن ذلك من وجهين :

١ - أحدهما المعارضة بالوجود وذلك أنه ينقسم إلى واجب ويمكن .
وكل واحد من الوجودين يمتاز عن الآخر بخصوصيته فبإلزام أن يكون
الواجب مركباً بما به الاشتراك وما به الامتياز وأن يكون الوجود الواجب
معلولاً ، وكذلك يمكن المعارضة بالماهية والحقيقة ونحوهما .

٢ - حل الشبهة وذلك أن الشيتين الوجوديين في الخارج سواء كانا
واجبين أو ممكنين وسواء قدر التقسيم في موجودين أو جوهرين أو جسمين
أو حيوانين أو غير ذلك لم يشرك أحدهما الآخر في الخارج في شيء من
خصائصه لا في وجوده ولا في وجوده ولا في ماهيته ولا في غير ذلك وإنما
شابه في ذلك المطلق الذي اشتركا فيه ولا يكون مشتركاً فيه إلا في الذهن .
وهو في الخارج ليس بكلّي عام مشترك فيه .

فالوجوب يوجد عاماً وخاصاً فالعام لا يكون عاماً مشتركاً فيه إلا في
الذهن ولا يكون في الخارج إلا خاصاً لاشتراك فيه فلم يبق في الخارج شيء
واحد مشترك فيه وعين .

فمؤلاه الفلاسفة أشقبه عليهم ما في الأذهان بما في الأعيان وتوهموا
الأمور العقلية أموراً موجودة في الخارج . (١)

ب - وأما المتكلمون فيقول ابن تيمية أن المتقدمين منهم اعتمدوا دليل
التمايز وظنوا أنه هو الدليل المذكور في قوله تعالى (لو كان فيهما آلهة إلا الله
لفقدنا) مع أن الأمر ليس كذلك .

(١) يناقش ابن تيمية في هذا الموضع مسألة السكّي ويرد على القائلين بوجوده في الخارج
من المذاهب ويقول أن ذلك كانت سبباً لكثير من الخطأ في الأمور الإلهية والطبيعية
(منهاج ج ٢ ص ٦٥) .

وتقرر هذا الدال - على ما ذكره سعد الدين النفثازي في شرحه على
العقائد النسفية (١)

دائه لو أمكن إلهان لا يمكن بينهما تمناع بأن يريد أحدهما حركة زيد
ويريد الآخر سكونه لأن كلا منهما (الحركة والسكون) في نفسه أمر ممكن
وكذا تعلق الإرادة بكل منهما إذ لا تضاد بين الإرادتين بل بين المرادين .
وحينئذ إما أن يحصل الأمران فيجتمع الضدان . وإلا فيلزم عجز أحدهما
وهو أمانة الحدوث والامكان لما فيه من شائبة الاحتياج .

فالتعدد مستلزم لامكان التمانع المستلزم للمحال فيكون محالاً .
وبعد أن قرر السعد الدليل على هذا الوجه قال :

وهذا تفصيل ما يقال أن أحدهما إن لم يقدر على مخالفة الآخر لزم عجزه
وإن قدر لزم عجز الآخر .

وبما ذكرنا يندفع ما يقال أنه يجوز أن يتفقا من غير تمناع أو أن
تكون المخالفة والممانعة غير ممكن لاستلزامها المحال أو أن يمتنع اجتماع
الإرادتين كأرادة الواحد حركة زيد وسكونه معاً .

ثم ذكر أن الحجة في الآية اقناعية وأن الملازمة عادية على ما هو اللائق
بالخطابيات .

وابن تيمية يوافق المتشككين على أن هذه حجة عقلية صحيحة ولكنه
ينسكرك عليهم - متابعاً في ذلك ابن رشد - أن تكون هي طريقة القرآن
في قوله تعالى (لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا) .

ويرى أن المقصود من الآية إنما هو بيان امتناع الألوهية من جهة الفساد

الناتية عن عبادة ما سوى الله تعالى لأنه لا صلاح للخلق إلا بالمعبود المراد
لذاته من جهة غاية أفعالهم ونهاية حركاتهم وما سوى الله تعالى لا يصلح .
فلو كان فيهما معبود غيره لفسدتا من هذه الجهة .
فانه هو سبحانه هو المعبود المحبوب لذاته كما أنه هو الرب الخالق
بمشيئته (١)

فالآية في نظر ابن تيمية ليس المقصود منها تقرير توحيد الربوبية وبيان
أنه هو سبحانه الخالق لكل شيء . فان هذا النوع من التوحيد كان يعرفه
المشركون من العرب وغيرهم في نظر ابن تيمية بدليل قوله تعالى (ولئن
سألهم من خلق السموات والأرض وسخر الشمس والقمر ليقولن الله) .
وقوله تعالى (قل لمن الأرض ومن فيها إن كنتم تعلمون سيقولون
لله .) . : الآيات .

ولكن المقصود منها هو تقرير التوحيد في الألوهية بمعنى بيان امتناع
وجود إله يستحق العبادة مع الله وهو متضمن أيضاً لتوحيد الربوبية .
والحاصل أن ابن تيمية يرى أن برهان التمانع الذي ذهب إليه نظائر
المسكلمين كاف في إثبات امتناع صدور العالم عن اثنين الذي هو توحيد
الربوبية وإلكنه قاصر عن توحيد الألوهية .
والقرآن إنما جاء بتقرير النوعين معا (٢) .

ج - وإذا لم تصح في نظر ابن تيمية أدلة الفلاسفة على التوحيد وكان
دليل المتكلمين مع كونه عقلياً صحيحاً ليس هو دليل القرآن .

(١) منهاج السفة ج ٢ ص ٧٣ .

(٢) تحليل ابن تيمية على كتاب الكشف عن مظاهر الأدلة لابن رشد ص ٧٣ .

فان ابن تيمية يسوق برهائين على هذا المطلب الالهي في الدين أخذاً من قوله تعالى (ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من إله إذا لذهب كل إله بما خلق ولعلنا بعضهم على بعض) .

ويقول ابن تيمية إنه إذا اتفقت اللازم وهو ذهاب كل منهم بما خلق وعلو بعضهم على بعض فقد اتفقت الملزوم وهو ثبوت إله مع الله :

أما بيان الملازمة الأولى وهو ذهاب كل بما خلق فلأنه إذا كان معه إله امتنع أن يكون مستقلاً بخلق العالم وامتنع أيضاً أن يكون مشاركاً للآخر معاوناً له لأن ذلك يستلزم عجز كل منهما والعاجز لا يفعل شيئاً فلا يكون رباً ولا إلهاً .

لأن أحدهما إذا لم يكن قادراً إلا باعانة الآخر لازم عجزه حالة الانفرد وامتنع أن يكون قادراً حالة الاجتماع فانه لا يكون قادراً حتى يجعله الآخر قادراً أو حتى يعينه الآخر . وذلك لا يجعله قادراً ولا يعينه حتى يكون هو قادراً ولا يكون قادراً حتى يجعله ذلك أو يعينه فيلزم الدور .

فامتنع إذا كان كل منهما محتاجاً إلى إعانة الآخر في الفعل أن يكون قادراً فامتنع أن يكون لكل واحد منهما حال الانفرد وحال الاجتماع فعل فتمتين أن يكون كل واحد منهما قادراً عند انفرده .

وإذا كان كذلك ففعل أحدهما إن كان مستلزماً لفعل الآخر كأن لا يفعل شيئاً حتى يفعل الآخر فيه شيئاً لزم أن لا يكون أحدهما قادراً على الانفرد وعاد احتياجها في أصل الفعل إلى التماون وذلك ممتنع بالضرورة .

فلا بد أن يمكن أحدهما أن يفعل فعلاً لا يشاركه الآخر فيه . وحينئذ

فيكون مفعول هذا متميزاً عن مفعول ذاك ومفعول ذاك متميز عن مفعول هذا فيذهب كل إله بما خلق هذا بمخلوقاته وذاك بمخلوقاته .

فتبين أنه لو كان معه إله لذهب كل إله بمخلوقاته وهذا ليس بواقع فانه ليس في العالم شيء إلا وهو مرتبط بغيره من أجزاء العالم :

وأما بيان البرهان الثاني وهو قوله تعالى (ولعلا بمضهم على بعض) فانها يمنع أن يكونا متساويين في القدرة لانها إذا كانا متساويين في القدرة لم يفعل شيئاً لا حال الاتفاق ولا حال الاختلاف سواء كان الاتفاق لازماً لهما أو كان الاختلاف هو اللازم أو جاز الاتفاق وجاز الاختلاف .

لانه إذا قدر أن الاتفاق لازم لهما فلأن أحدهما لا يريد ولا يفعل حتى يريد الآخر ويفعل وليس تقدم أحدهما أدلى من تقدم الآخر لتساويهما فيلزم أن لا يفعل واحد منهما .

وإذا كان الاختلاف لازماً لهما امتنع مع تساويهما أن يفعل شيئاً لأن هذا يمنع ذلك وذلك يمنع هذا لتساوي القدرتين فلا يفعلان شيئاً .

وأيضاً فإن امتناع أحدهما مشروط بمنع الآخر فلا يكون هذا ممنوعاً حتى يمنعه ذلك . ولا يكون ذلك ممنوعاً حتى يمنعه هذا فيلزم أن يكون كل منهما مانعاً ممنوعاً وهذا ممنوع :

ولأن زوال قدرة كل منهما حال التمانع إنما هي بقدرة الآخر فانه إذا كانت قدرة هذا لا تزول حتى تزول قدرة ذاك وقدرة ذاك لا تزول حتى تزول قدرة هذا فلا تزول واحدة من القدرتين فيكونان قادرين وكونهما قادرين على الفعل مطبقين له في حال كون كل منهما ممنوعاً بالآخر عن الفعل عاجزاً عنه محال . لانه جمع بين النقيضين .

وأما إذا قدر إمكان اتفاقهما وإمكان اختلافهما فإن تخصيص الاتفاق بدون الاختلاف وتخصيص الاختلاف بدون الاتفاق يحتاج إلى من يرجح أحدهما على الآخر ولا مرجح إلا هما وترجيح أحدهما بدون الآخر محال وترجيح أحدهما مع الآخر هو اتفاق فيقتدر تخصيصه إلى مرجح آخر فيلزم التسلسل في العلل وهو ممنوع باتفاق العقلاء .

فتبين أنه لو قدر إلهان وكانا متكافئين في القدرة لم يفعلا شيئاً لا حال الاتفاق ولا حال الاختلاف .

فلا بد حينئذ إذا قدر إلهان أن يكون أحدهما أقدر من الآخر والأقدر عال على من دونه في القدرة بالضرورة :

فلو كان ثم آلهة لوجب علو بعضهم على بعض ولم يكن المستقل بالفعل إلا العالی وحده

فتبين أنه لو كان معه آلهة لعلا بعضهم على بعض كما تبين أنه كان يذهب كل إله بما خلق (١)

هذا هو ملخص تقرير ابن تيمية للبرهانين اللذين في الآية السكرية .
ومن الحق أن نقول إننا لم نجد من سبق ابن تيمية إلى تفسير تلك الآية وتقرير ما فيها من الأدلة على التوحيد على هذا النحو من البسط والبيان .



الفصل الثالث

مشكلة الصفات وموقف ابن تيمية من المذاهب المختلفة فيها

تعتبر مشكلة الصفات أهم المشاكل الكلامية على الإطلاق وأعظمها تشعباً وأكثرها مثاراً للخلاف وتنازع الآراء بين الفرق المختلفة من مثبتين ونفاة، حتى إنه من غير المبالغه أن نقول إنها هي المحور الذي تدور عليه مباحث علم الكلام كله تقريباً.

فهى متصلة بمسألة التوحيد الذى هو المطلب الأقصى لهذا العلم. كما أن لها تعلقاً بمسألة قدم العالم وحدوثة ومسألة الاختيار والجبر وما الى ذلك من المسائل التى لانهم علم الكلام وحده بل هى من صميم البحث الفلسفى أيضاً وفى هذه المسألة بالذات يتجلى منهج ابن تيمية وطريقته فى النقد على أوضح صورهما وذلك لأنها أهم ما وقع فيه الخلاف بينه وبين خصومه سواء كانوا مثبتين أو نافرين.

ونحن نعرض هنا لبيان المذاهب المختلفة فى هذه المسألة على وجه الأجمال ونعقب على كل مذهب بنقد ابن تيمية له

ثم نقد فصلاً خاصاً لبيان مذهب ابن تيمية الاجمالى فى الصفات والقواعد العامة التى أسسها عليها

والصفات أنواع مختلفة، فمنها صفات سلوب، مثل القدم والوحدة، (١)

(١) المقصود بصفات السلوب هي التى يكون الصلب داخلها فى مفهومها فهوم القدم مثلاً عدم الاولية ومفهوم الوحدة عدم الدبركة ونحو ذلك

ومنها صفات معانٍ مثل العلم والقدرة (١) ومنها صفات أفعال مثل الخلق والرزق والإحياء والأمانة ونحو ذلك

وكذلك الناس بأزاء الصفات فرق مختلفة فمنهم من يثبتها كلها ومنهم من ينفىها كلها ومنهم من يثبت بعضها وينفي بعضاً

والمشهور من فرق النفاة ثلاثة : ١- الفلاسفة ٢- المعتزلة ٣- الجهمية
١ - أما الفلاسفة (٢) فذهبوا الى أن واجب الوجود بذاته واحد بسيط لا تتكرر فيه بوجه من الوجوه . فهو ليس بجسم ولا مادة جسم ولا صورة جسم ولا مادة معقولة لا صورة معقولة ولا صورة معقولة في مادة . معقوله ولا له قسمة في السكم ولا في المبادىء المقرمة له ولا في القول الشارح . لا غير ذلك مما ينافي وحدة واجب الوجود وبساطته المطابقة (٣)

والكثيرون مع ذلك يقولون إنه خير محض وكال محض وحق محض وإنه عقل وعافل ومعقول وعشق وعاشق ومعشوق ولذيد وملتذ ولذة

بل ويثبتون له العلم والقدرة والارادة ونحوها من الصفات ويزعمون أن ذلك لا يستلزم الكثرة والتركيب في ذاته لأن مفهوم ذلك كله عندهم شيء واحد هو نفس الذات

يقول ابن سينا في النجاة

فإذا حقت تكون الصفة الأولى لواجب الوجود أنه إن وجود ثم

(١) صفات المعاني هي التي تدل على معنى ذاتها في الذات عند المفكرين بمعنى أن الذات لا تكون محتاجة في تحققها إليها

(٢) المقصود بهذا هو أنهم متفلسفة الاسلام كالفارابي وابن سينا الذين حاولوا التوفيق بين الفلسفة اليونانية وبين الدين

(٣) النجاة لابن سينا ص ٣٧٢ وما بعدها

الصفات الاخرى يكون بعضها المتعين فيه هذا الوجود مع اضافة وبعضها هذا الوجود مع السلب وليس ولا واحد منها موجبا في ذاته كثرة البتة ولا مغايرة فاللواتي تخاط السلب أنه لو قال قائل في الأول (بلاتحاش) إنه جوهر لم يعن الا هذا الوجود وأنه مسلوب عنه السكون في موضوع واذا قيل له واحد لم يعن به الا الوجود نفسه مسلوبا عنه القسمة بالكم أو القول أو مسلوبا عنه الشريك

واذا قيل عقل وعقل ومعقول لم يعن بالحقيقة الا أن هذا الوجود مسلوب عنه جواز مخالطة المادة وعلائقها مع اعتبار إضافة ما ، الى أن يقول

وفاذا عقلت صفات الأول الحق على هذه الجهة لم يوجد فيها شيء . يوجب لذاته أجزاء أو كثرة بوجه من الوجوه (١) ،

وخلاصة هذا المذهب أن واجب الوجود واحد بسيط لا كثرة فيه لاذنهـا ولا خارجا وكل ما يعبر به عنه من أسماء فرجه الى مفهوم واحد هو نفس ذاته مع ملاحظة سلب أو اضافة

ولما كان البارئ يعقل ذاته ويعقل ما يصدر عنها من معلولات وكان ذلك موهما للكثرة في ذاته ضرورة تعدد العلوم بتعدد المعلومات أجاب عن ذلك ابن سينا في كتابه الاشارات بقوله

وهم وتنبهـه ولعلك تقول ان كانت المعقولات لا تتحد بالعقل ولا بعضها مع بعض كما ذكرت ثم قد سلمت أن واجب الوجود يعقل كل شيء . فليس واحدا حقاً بل هناك كثرة

فنقول إنه لما كان بعقل ذاته بذاته ثم يلزم قيوميته عقلا بذاته لذاته أن
يعقل الكثرة جاءت الكثرة لازمة متأخرة لادخاله في الذات مقومة بها (١)
وجاءت أيضاً على ترتيب

وكثرة اللوازم من الذات مباينة أو غير مباينة لانتم الوحدة

والأول يعرض له كثرة لوازم إضافية وغير إضافية وكثرة سلوب
وبسبب ذلك كثرت الأسماء لكن لا تأثير لذلك في وحدانية ذاته (٢)

ويقول ابن تيمية أن عمدة هؤلاء الفلاسفة في نفي الصفات هي حجة
التركيب ويقررها هكذا

لو كان له صفة لكان مركباً والمركب مفقور الى أجزائه وأجزاؤه غيره
والمفقر الى غيره لا يكون واجبا بنفسه (٣)

وقد ذكر الغزالي لهم هذه الحجة في كتابه التهاافت ورد عليها (٤)

وقد افتنى ابن تيمية أثره في ذلك وناقشهم فيها مناقشة مستفيضة

فهو يرى أن ألفاظ هذه الحجة كلها مجملة بمعنى أن كل لفظ منها محتمل

لعدة معان وأنه لا بد من توضيح المراد من كل لفظ أولاً حتى يتكلم فيه

فلفظ المركب مثلاً قد يراد به مركبه غيره أو ما كان متمزقا فاجتمع أو

ما يقبل التفريق والله تعالى منزّه عن هذه المعاني باتفاق

(١) وهذه المحاولة بظن ابن تيمية قد استطاع التفريق بين اللاحقة التي تقول إن الأول لا يملأ إلا

ذاته وبين الدين الذي يحمله هالما بكل شيء

(٢) إشارات ج ٢ ص ٧١

(٣) منها ج ١ ص ١٨٨

(٤) تهاافت ص ٤٠

وأما الذات الموصوفة بصفاتهما اللازمة لها فاذا سميت هذا تركيباً كان ذلك اصطلاحاً لكم ايس هو المفهوم من لفظ المركب ولم تستطيعوا أيها الفلاسفة اقامة الدليل على نفيه .

فقولكم لسان مركباً إن أردتم لسان غيره ركه أو لسان مجتمعاً بعد افتراقه أو لسان قابلاً للنفريق فاللازم باطل فان الكلام انما هو في الصفات اللازمة للموصوف الذي يمتنع وجوده بدونها .

وإن أردتم بالمركب الموصوف أو ما يشبه ذلك فلم قلتم أن ذلك ممتنع . وقولكم والمركب مفتقر إلى غيره قيل أما المركب بالفسير الاول فهو مفتقر إلى ما يباينه وهذا ممتنع على الله تعالى .

وأما الموصوف بصفات الكمال اللازمة لذاته الذي سميتوه أتم مركباً فليس في انصافه هذا ما يوجب كونه مفتقراً إلى مباين له .

فان قلتم هي غيره وهو لا يوجد إلا بها وهذا افتقار اليها قيل لكم ان أردتم بقولكم هي غيره انها مباينة له فذلك باطل .

وإن أردتم أنها ليست إياه قيل لكم وإذا لم تكن الصفة هي الموصوف فأى محذور في هذا .

فاذا قلتم هو مفتقر اليها قيل أتريدون بالافتقار أنه مفتقر إلى فاعل يفعله أو محل يقبله أم تريدون أنه مستلزم لها فلا يسكون موجوداً الا وهو متصف بها .

أما الثاني وأنى محذوفه وأما الاول فباطل إذ الصفة اللازمة للموصوف لا يسكون فاعلاً لها (١)

وهكذا يمتنع ابن تيمية في نقض حجة الفلاسفة على عاداته من الدقة في التحديد .

ثم هو من جهة أخرى ينسب عليهم قولهم إنه عشق وعاشق ومعشوق وعقل وعاقل ومعقول ويرى أن هذا اعتراف منهم بقيام الصفات بذاته تعالى وأما دعوى أن هذه الألفاظ كلها تعبيرات عن شيء واحد هو نفس الذات فمعلومة الفساد بضرورة العقل . فإن هذه حقائق متنوعة : فإن جملة احداها هي الأخرى كان ذلك بمثابة قولنا إن حقيقة السواد هي حقيقة الطعم وحقيقة الطعم هي حقيقة اللين ونحو ذلك .

وكذلك أنسب عليهم قولهم إنه عالم وقادر وحى ومريد مع قولهم أن علمه عين قدرته ، وقدرته نفس إرادته وإرادته هي حياته والكل هو الذات : فإن من المعلوم ببداهة العقول أن القائم بنفسه ليس هو القائم بغيره والموصوف ليس هو الصفة فليس العلم مثلاً هو العالم أو المعلوم وليس العقل هو العاقل ولا المعقول .

بل التمييز بين مسمى المصدر واسم الفاعل واسم المفعول مستقر في فطر العقول ولغات الأمم . فجعل أحدها هو الآخر منتهى السفسطة (١)
ب - وأما المعتزلة فبعد أن اتفقوا على نفي الصفات الزائدة على الذات اختلفت عباراتهم عنها .

فهم من جعلها وجوهاً للذات كآبي الهذيل المصنف فقال إن الله عالم بعلم هو ذاته وقادر بقدرة هي ذاته .

يعنى أن الذات تسمى باعتبار تعلقها بالمعلوم علماً وبالمقهور قدرة

ونحو ذلك (١)

ومهم من جعلها تعود إلى معنى السلب كما هو مشهور عن النظام والجاحظ
فمعنى كونه تعالى عالماً عندهما أنه ليس بجاهل ومعنى كونه قادراً أنه ليس
بعاجز وهكذا .

ومهم من أثبت أحوالاً وراء الذات كأبي هاشم فقال بأن لله عالمية
وقادرية لا علماً وقدرة وقال بأن هذه الأحوال ليست بموجودة ولا
معدومة (٢) إلى غير ذلك مما اختلفوا فيه من التفاصيل .

والحجة التي اعتمد عليها المعتزلة في نفي الصفات قولهم :

إنها لو كانت زائدة على الذات فاما أن تكون محدثة فيلزم قيام الحوادث
بذاته تعالى وإما أن تكون قديمة فيلزم تعدد القدماء .

وقد كفر النصاري لقولهم بقدماة ثلاثة . فكيف بمن أثبت أكثر من
ذلك (٣) .

وقد ناقش ابن تيمية هذه الحجة للمعتزلة بمثل ما ناقش به من قبل حجة
الفلاسفة فقال :

أما قولكم إنه يلزم على تقدير كونها حادثة قيام الحوادث بذاته تعالى
فهذا اللازم ليس بباطل بل يجوز قيام الحوادث بذاته .

وأما أنه يلزم على تقدير قدمها تعدد القدماء فيقال لكم إن أردتم بذلك
أن يكون الآله أكثر من واحد فالن لازم باطل . فليس يجب أن تكون
صفة الإله إلهاً .

(١) التبصير في الدين ص ٤٢ والاتصار ص ٧٥ .

(٢) التبصير ص ٥٣ .

(٣) شرح المنهاج ج ٢ ص ٥٦ .

وإن أردتم أن الصفة توصف بالقدم فليس المراد أنها توصف به على سبيل الاستقلال فإن الصفة لا تتم بنفسها ولا تستقل بذاتها ولكنها تكون قديمة بقدم موصوفها . فإن الصفة لازمة للموصوف وتابعة له تكون قديمة بقدمه وبقية ببقائه لا أنها تكون قديمة بقدم خاص أو بقية ببقاء خاص . ونحن إذا ذكرنا الله بلفظ مظهر أو مضمحل دخل في معنى اسمه صفاته فمن قال دعوت الله أو عبده لم يرد بذلك أنه دعا أو عبده ذاتاً مجردة عن الصفات فإن وجود مثل هذه الذات في الأعيان ممتنع . وإنما أراد أنه دعا أو عبد الله الخى العليم القدير السميع البصير الموصوف بالعلم والقدرة وسائر صفات الكمال

على أنكم تفتنون أسمائه تعالى فتطلقون عليه حياً وعلماً وقديراً ويمتنع وجود حى عليم قدير لاهياة له ولا علم ولا قدرة . فائبات الأسماء دون الصفات بسيطة

وأما قولكم إن النصارى كفروا بإثبات قدماء ثلاثة فخطأ بل كان مناط كفرهم هو إثبات آلهة ثلاثة بدليل قوله تعالى (لقد كفر الذين قالوا إن الله ثالث ثلاثة ، ما من إله إلا إله واحد) ولم يقل وما من قديم إلا قديم واحد .

فدلت الآية على أنهم كانوا يعتقدون أن الآلهة ثلاثة وأن هذا هو الذى كفروا به (١)

ولما كان الفلاسفة والمعتزلة جميعاً يرون أن إثبات الصفات مغل بالوحد بناء على فهمهم لمعنى الواحد والآخر فقدمنا نقاشهم ابن تيمية بأنه لا يوجد فى

لغة العرب ولا في عامة اللغات أن الذات الموصوفة بالصفات لا تسمى واحداً
وأحداً في النفي والاثبات بل المنقول بالتواتر عن العرب تسمية الموصوف
بالصفات واحداً واحداً ووحيداً ونحو ذلك .

ويستشهد ابن تيمية لذلك بقول الامام أحمد في رده على الجهمية
وقالت الجهمية لما وصفنا الله بهذه الصفات إن زعمتم أن الله ونوره والله
وقدرته والله وعظمته فقد قلتم يقول النصارى حين زعمتم أن الله لم يزل
ونوره ولم يزل وقدرته

قلنا لا نقول أن الله لم يزل وقدرته ولم يزل ونوره ولكن نقول لم يزل
الله بقدرته ونوره لا متى قدر ولا كيف قدر

فقالوا لا تكونون موحدين أبداً حتى تقولوا كان الله ولا شيء فقلنا
نحن نقول قد كان الله ولا شيء ولكن إذا قلنا لم يزل الله بصفاته كلها أليس
إنما نصف إلهاً واحداً بجميع صفاته

وضربنا لهم في ذلك مثلاً فقلنا لهم أخبرونا عن هذه النحلة أليس لها
جذع وكرب وليف وسعف وخص وجمار واسمها اسم واحد وسميت
نحلة بجميع صفاتها فكذلك الله وله المثل الأعلى بجميع صفاته إله واحد ،
إلى أن يقول

وقد سمي الله رجلاً كافراً اسمه الوليد ابن المغيرة المخزومي فقال (ذنبي
ومن خافك وحيداً)

وقد كان هذا الذي سماه وحيداً له عينان وأذنان ولسان وشفتان ويدان
ورجلان وجوارح كثيرة فقد سماه الله بجميع صفاته وحيداً

فكذلك الله وله المثل الأعلى هو بجميع صفاته إله واحد (١)
وأما الجهمية أتباع جهم ابن صفوان (٢) فكانوا يقولون أن الله تعالى
لا يوصف بشيء مما يوصف به العباد فلا يجوز أن يقال في حقه إنه حي أو عالم
أو سريد أو موجود أو نحو ذلك لأن هذه صفات تطلق على العبيد
وإنما يقال له قادر وموجد وخالق ونحوه لأن هذه الصفات عندم لا
يوصف بها العباد إذ أنهم كانوا اجورية يرون أن العبد لاقدية له ولا اختيار (٣)
ويظهر من حكاية ابن تيمية لهذا المذهب ومناقشته أن أصحابه لم يكونوا
على رأى واحد في النفي بل إن منهم من نفي الصفات والأسماء صراحة .
ومنهم من نفاها ونفي نقائضها أيضاً ومنهم من توقف في ذلك
يقول ابن تيمية في منهاج السنة

« ولكن نفاة الصفات يسمون كل من أثبت شيئاً من الصفات مشبهاً
بل المعطلة المحضة الباطنية نفاة الأسماء يسمون من سمي الله بأسمائه الحسنی
مشبهاً فيقولون إذا قلنا حي عليم فقد شبهناه بغيره من الأحياء العالمين وكذلك
هو شنيع بصير فقد شبهناه بالإنسان السميع البصير ، وإذا قلنا أنه موجود
فقد شبهناه بسائر الموجودات لا اشتراكها في مسمى الوجود
فقليل لهُ ولا فقولوا ليس بموجود ولا حي فقلوا أو من قال منهم إذا
قلنا ذلك فقد شبهناه بالمعدوم

(١) توجد هذه العبارة في كتاب مخطوط بدار الكتب العربية بعنوان (رد الامام أحمد على طائفة الجهمية والمنزلة) كلام رقم ١٩٩٥
(٢) ظهر الجهم بنجراسان في أواخر الدولة الاموية ويقال ان اصله من تريمذ وقتل في بعض الحروب
سنة ١٢٨ وكان يقول بالجهم وخلق القرآن ونفي المعاد بالتجددات ونفي الخلود (حاشية البصير ص ٦٣)
(٣) البصير في الدين ص ٦٤

وبعضهم قال ليس بوجود ولا بعدم وحى ولا ميت
 فقيل لهم فقد شبهتموه بالمتنع بل جعلتموه نفسه ممتنعاً . فانه كما يمتنع
 اجتماع النقيضين يمتنع ارتفاع النقيضين
 فمن قال أنه موجود ومعدوم فقد جمع بين النقيضين ومن قال ليس
 بوجود ولا بعدم رفع النقيضين وكلاهما ممتنع فكيف يكون واجب
 الوجود يمتنع الوجود
 والذين قالوا لا نقول هذا ولا هذا قيل لهم عدم علمكم وقولكم لا يبطل
 الحقائق في أنفسها بل هذا نوع من السفسطة ،
 إلى أن يقول

ولهذا كان جهم أمام هؤلاء وأمثاله يقولون إن الله ليس بشئ ويرى
 عنه أنه قال لا يسمى باسم يسمى به الخلق فلا يسميه إلا بالخالق القادر لأنه
 كان جبرياً يرى أن العبد لا قدرة له وربما قالوا ليس بشئ كالأشياء (١) ،
 وإذا كان ابن تيمية قد ناقش هذه المذاهب الثلاثة السابقة وأفاض في
 أبطالها فان شرها في نظره هم الجهمية لأنهم غلوا فنفوا الأسماء والصفات
 بخلاف المعتزلة مثلاً فانهم وإن نفوا الصفات فاهم أثبتوا الأسماء والأحكام
 ولهذا كان الجهمية في نظره كفاراً خارجين عن الثنتين والسبعين فرقة
 التي افرقت بينها الأمة .

بل ويرى ابن تيمية عبد الله بن المبارك وغيره من السلف أنه كان يقول
 (إننا لنحكي كلام اليهود والنصارى ولا نستطيع أن نحكي كلام الجهمية) (٢)

(١) منهاج ج ١ ص ٢٤١ و ٢٤٢

(٢) مجموعة الرسائل الكبرى ص ١١١ و ١٤٤ ومقالة الفرقان

والفظ الجهمية عند ابن تيمية قد يكون علماً على هذه الفرقة الخاصة التي تنسب إلى جهم وتارة يتوسع في استعماله فيجعله شاملاً لجميع فرق النفاة .

فمثال الأول قوله في رسالة الفرقان :

«وأما أولئك كنفاة الصفات من الجهمية ومن وافقهم من المعتزلة وغيرهم وكالفلاسفة فيجملون ما ابتدعوه برأيهم هو المحكم الذي يجب اتباعه (١) ،

فذكر الفرق الثلاث هنا متمايزة متميزة .

ومثال الثاني قوله في منهاج السنة عند كلامه عن مناظرة أحمد بن حنبل في مسألة خلق القرآن .

«ولم تسكن المناظرة مع المعتزلة وحدهم بل كانت مع جنس الجهمية من المعتزلة والنجارية والضرارية وأنواع المرجئة فكل معتزل جهمي وليس كل جهمي معتزلاً لكن جهمياً أشد تمطيلاً لأنه ينفي الأسماء والصفات ، والمعتزلة تنفي الصفات (٢) .»

فجمل اسم الجهمية متناولاً لجميع أصحاب هذه المقالات .

ولسكن مما لا شك فيه أن ابن تيمية إنما كفر الجهمية الذين هم أصحاب جهم وحدهم لا جنس الجهمية الشامل للمعتزلة وغيرهم بدليل قوله في منهاج . «وإنما نازع في ذلك (ثبوت الصفات) الجهمية وهم عند سلف الأمة وأئمتها وجماعتها من أبعد الناس عن الإيمان بالله ورسوله ووافقهم المعتزلة ونحوهم ممن هم مشهورون بالابتداع (٣) ،

(١) المصدر نفسه والصفحة نفسها

(٢) منهاج ج ١ ص ٢٥٦

(٣) منهاج ج ١ ص ٧٢

بقي الكلام على مثبتة الصفات والمشهور منهم فرقتان :

١ - الأشاعرة ٢ - السكرامية

(١) - أما الأشاعرة فجمهورهم يثبتون لله عز وجل صفات سبع يسمونها صفات المعاني وهي العلم والقدرة والارادة والحياة والسمع والبصر والكلام ويثبتون لها أحكاماً أربعة :

١ - أن هذه الصفات ليست هي الذات بل زائدة عليها فصانع العالم عندهم عالم يعلم وحى بحياة وقادر بقدرة وهكذا .

٢ - أن هذه الصفات كلها قائمة بذاته تعالى لا يجوز أن يقوم شيء منها بغير ذاته لأن الدليل دل على أنه متصف بها ولا معنى لاتصافه بها الا قيامها بذاته حتى لو قلنا أنه عالم كان هو بعينه مفهوم قولنا قام بذاته علم ولو قلنا أنه مرید كان هو مفهوم قولنا قامت به إرادة وهكذا .

فلا تكون الصفة صفة لشيء إلا إذا قامت به لا بغيره .

٣ - أن هذه الصفات كلها قديمة لأنها إن كانت حادثة كان القديم إما محلاً للحوادث وهو محال أو متصفاً بصفة لا تقوم به وذلك أظهر في الاستحالة

٤ - أن الاسامي المشتقة لله تعالى من هذه الصفات السبع صادقة عليه

أزلاً وأبداً . فهو في القدم كان حياً قادراً عالماً سمياً بصيراً متكلماً (١)

وإن تيمية يوافق الأشاعرة في قولهم بأن هذه الصفات قائمة بالذات .

واسكنه ينكر عليهم قولهم بقدمها ولزومها للذات أزلاً وأبداً .

فإن هذا وإن سلم في صفة الحياة مثلاً فلا يمكن تسليمه في مثل العلم والارادة المتعلقين بالمتجددات والكلام الذي هو حروف وأصوات مسموعة

ومنزلة على الأنبياء : وكذلك في مثل السمع والبصر المتعلقة بالمسموعات
والمبصرات

أما العلم بالحوادث فلا بد من القول بتجدده تبعاً لتجدد تلك الحوادث
فإن الله سبحانه إذا كان قد علم في الأزل أن زيداً سيوجد في يوم كذا
ثم وجد زيد، فإن بقي هذا العلم على حاله كان جهلاً لا علماً، وإن علم بعد الوجود
أنه وجد فقد تغير العلم الأول لا محالة

وكذلك الإرادة لا يمكن إرادة واحدة قديمة قد تعلق في الأزل بإيجاد
العالم فيما لا يزال فإن هذا قول يتأخر المراد عن الإرادة التامة من غير عائق
فانه مهما تمت القدرة والإرادة وارتفعت العوائق عنها وجب حصول
المراد لا محالة

وإذا فلا مناص من أحد أمرين إما القول بقديم المراد على فرض قديم
الإرادة الموجبة له وإما القول بإزادات حادثة في ذاته تعالى ممتدة بتعدد
المرادات .

والكلام أيضاً كيف يكون قديماً أو لازماً للذات مع أن فيه أخباراً عما مضى
فكيف قال الله في الأزل (إنا أرسلنا نوحاً إلى قومه) ولم يكن خلق
نوحاً بعد : وكيف قال في الأزل لموسى (اخلع نعليك) ولم يخلق بعد موسى
وكيف أمر ونهى من غير مأمور ولا منهي

ومن الحق أن نقول إن هذه الاشكالات التي أوردها ابن تيمية على
مذهب الأشاعرة قديمة وقد استشكلها كبار الأشاعرة أنفسهم حتى أن الغزالي
أوردها في كتاب الاقتصاد (١) وأجاب عنها بأن هذه الصفات وإن كانت

قديمية فلها تعلقــــــــــــــــات حادثة

فالبارى تعالى فى الازل علم بوجود العالم فى وقت وجوده وهذا العلم صفة واحدة مقتضاها فى الازل العلم بأن العالم يكون بعد . وعند الوجود العلم بأنه كائن . وبعده العلم بأنه كان

وهذه الاحوال تتعاقب على العالم ويكون مكشوفاً لله تعالى بتلك الصفة وهى لم تتغير وإنما المتغير أحوال العالم

وعلى قياس ذلك يقال فى سائر الصفات (١)

وتحقيق هذا أن الاشاعرة يجعلون الصفات ثلاثة أقسام :

١ - حقيقية محضة كالسواد والبياض والوجود والحياة

٢ - حقيقية ذات إضافة كالعلم والقدرة

٣ - إضافية محضة كالمعية والقبلية والصفات السلبية

فالقسم الأول لا يجوز عندهم بالنسبة إلى ذاته تعالى التغير فيه مطلقاً والقسم الثالث يجوز مطلقاً والقسم الثانى لا يجوز التغير فيه ذاته : ولكن يجوز فى متعلقه (٢)

والخلاصة أن ابن تيمية يرى أن الاشاعرة وإن أصابوا فى إثبات تلك الصفات فقد غلطوا فى قولهم إنها قديمة أزلية لازمة للذات أزلاً وأبداً ليس شئ منها متعلقاً بمشيئته تعالى واختياره .

يقول ابن تيمية فى رسالة الفرقان ما ملخصه :

« وابن كلاب ومن تبعه كالاشعرى وأبى العباس القلانسى ومن تبعهم

(١) المصدر نفسه ص ٦٩

(٢) شرح الموائف - ٨ ص ٢٨

أثبتوا الصفات لكن لم يثبتوا الصفات الاختيارية مثل كونه يتكلم بمشيئته
ومثل كون فعله الاختيارى يقوم بذاته ومثل كونه يحب ويرضى عن المؤمنين
بعد إيمانهم ويغضب ويبغض الكافرين بعد كفرهم

ومثل كونه يرى أفعال العباد بعد أن يعملوها كما قال تعالى (وقل اعملوا
فسيرى الله عملكم ورسوله والمؤمنون) فأثبت رؤية مستقبله

ومثل كونه نادى موسى حين أتى بندا قام بذاته ولم يناده قبل ذلك
والقرآن والاحاديث وأقوال السلف والأئمة كلها تخالف هذا وتبين أنه
ناداه حين جاء وأنه يتكلم بمشيئته في وقت بكلام معين كما قال تعالى (ولقد
خلقناكم ثم صورناكم ثم قلنا للملائكة اسجدوا لآدم) وأنه إذا خلق المخلوقات
رآها وسمع أصوات عبياده وكان ذلك بمشيئته وقدرته إذ كان خلقه لهم
بمشيئته وقدرته وبذلك صاروا يرون ويسمع كلامهم (١) ،

ب - وأما السكرامية (٢) فكانوا من الغالين في الانثاء حتى كان زعيمهم
محمد بن كرام يقول إن الله تعالى جسم وأنه مماس للعرش والعرش مكان له
وجوزوا قيسام الحادث بذاته تعالى وقالوا تحدث في ذاته أقواله وأفعاله
وإدراكه للسموعات والمبصرات وسموا ذلك تسمعاً وتبصراً وزعموا أن
هذه أعراض تقوم بذاته ويسمونها الخلق والقدرة عندهم تتعلق بهذه الحوادث
والمخلوق يقع تحت الخلق لا تتعلق به القدرة

وقالوا إن كل اسم يشتق له من أفعاله كان ثابتاً له في الازل مثل الخالق
والرازق والمنعم فهو عندهم كان خالقاً قبل أن خلق ورازقاً قبل أن رزق

(١) مجموعة الرسائل الكبرى ج ١ ص ١٠٢ وما بعدها

(٢) هم اتباع محمد بن كرام من المجسمة وكان له أتباع كثيرون في خراسان وبلخاين

وصيستان توفي سنة ٢٥٥ هـ (حاشية القصير ص ٦٥)

ومنهما قبل أن أنعم

وفرقوا بين القول والكلام فقالوا إن كلامه تعالى قديم وليس بمسموع
ومعناه القدرة على التكليم والتكلم . وأما قوله لحادث وهو حروف وأصوات
مسموعة (١) الى غير ذلك مما ذهبوا اليه في باب الصفات

وهنا نجد ابن تيمية يمس مذهب الكرامية مسأ رقيقاً ولا يشتد في نقده
كما فعل مع الطوائف السابقة وذلك لموافقته له في كثير من أصول مذهبه
فقد جوزوا كما أسلفنا قيام الحوادث بذاته تعالى بل ربما كانوا أول من
أحدث هذه المقالة في الاسلام وأثبتوا انه تعالى يرصف بالصفات الاختيارية
فهو يتكلم بمشيئته وهو يريد بارادات حادثه في ذاته ويسمع ويبصر كذلك
بسمع وبصر حادثين في ذاته

ونقطة الفرق بينهم وبين ابن تيمية انهم منعوا قيام حوادث لا أول لها
بذاته وجعلوا لما يحدث بذاته ابتداء كما أن ما يحدث في ذاته عندهم ليس قابلاً
للزوال

اما ابن تيمية فكان يقول بقيام حوادث لا أول لها بذاته تعالى كما سيجيء
في بحث مذهبه أن شاء الله . وهي عنده تحدث ثم تزول
وقد اشار ابن تيمية الى هذه الفروق بقوله في رسالة الفرقان :

و محمد بن كرام فكان بعد ابن كلاب في عصر مسلم بن الحجاج أثبت
أنه يرصف بالصفات الاختيارية ويتكلم بمشيئته وقدرته ولكن عنده يتمتع
أنه كان في الازل متكلماً بمشيئته وقدرته لا يتمتع حوادث لا أول لها فلم يقل
بقول السلف إنه لم يزل متكلماً اذا شاء

وقال هو واصحابه في المشهور عنه ان الحوادث التي تقوم به لا يتخلو منها ولا تزول عنه لانه لو قامت به الحوادث ثم زالت عنه كان قابلاً للحدوثها وزوالها واذا كان قابلاً كذلك لم يتخل منها وما لم يتخل من الحوادث فهو حادث (١)

الفصل الرابع

مذهب ابنه تيمية في الصفات

الآن وقد بينا وجهة نظر المذاهب المختلفة في الصفات ومناقشة ابن تيمية لسلك منها فلنأخذ في بيان مذهبه هو في ذلك على وجه الاجمال ولنبدأ بذكر القواعد العامة التي أسس مذهبه عليها وهي ترجع غالباً الى ثلاث قواعد

١ - الأولى ان كل ما أثبتته الله لنفسه أو أثبتته له رسوله من صفات يجب إثباته وما صرح الله أو رسوله بنفيه عنه تعالى يجب نفيه . وما لم يصرح الشرع لا بنفيه ولا بإثباته يجب استفسار قائله ، فان أراد به معنى صحيحاً موافقاً لما أثبتته الشرع قبل وإلا وجب رده

ويوضح تلك القاعدة قول ابن تيمية في تفسير سورة الاخلاص :
« وذلك أن ننظر فما وجدنا الرب قد أثبتته لنفسه في كتابه أثبتناه وما وجدناه قد نفاه عن نفسه نفيناه وكل لفظ وجد في الكتاب والسنة

بالإثبات أثبت ذلك اللفظ وكل لفظ وجد منفياً نفي ذلك اللفظ
وأما الألفاظ التي لا توجد في الكتاب والسنة بل ولا في كلام الصحابة
والتابعين لهم بإحسان وسائر أئمة المسلمين لا إثباتها ولا نفيها وقد تنازع فيها
الناس ، فهذه الألفاظ لا تثبت ولا تنفي إلا بعد الاستفسار عن معانيها ، فإن
وجدت معانيها مما أثبتته الرب لنفسه أثبتت وإن وجدت عما نفيه الرب عن
نفسه نفيت

وإن وجدنا اللفظ أثبت به حق وباطل ، أو نفي به حق وباطل ، أو كان
بجمل يراد به حق وباطل ، وصاحبه أراد به بعضهما ، وإن كان عند الإطلاق
يؤم الناس أو يفهم ما أراد وغير ما أراد ، فهذه الألفاظ لا يطلق إثباتها
ولا نفيها (١) ،

وكذلك قوله في منهاج السنة :

« فالواجب أن ينظر في هذا الباب فما أثبتته الله ورسوله أثبتناه وما نفيه
الله ورسوله نفينا والألفاظ التي ورد بها النص يعتصم بها في الإثبات والنفي
فنثبت ما أثبتته النصوص من الألفاظ والمعاني وننفي ما نفته النصوص من
الألفاظ والمعاني .

وأما الألفاظ التي تنازع فيها من ابتدعها من المتأخرين مثل لفظ الجوهر
والمتحيز والجهة ونحو ذلك فلا تطلق نفيها ولا إثباتاً حتى ينظر في مقصود
قائلها ، فإن كان قد أراد بالنفي والإثبات معنى صحيحاً موافقاً لما أخبر به الرسول
صوّب المعنى الذي قصده بلفظه ، ولكن ينبغي أن يعبر عنه بالألفاظ النصوص
لا يعدل إلى هذه الألفاظ المبتدعة المجردة إلا عند الحاجة مع قرائن تبين المراد بها

والحاجة مثل أن يكون الخطاب مع من لا يتم المقصود معه إن لم يخاطب بها ، وأما إن أريد بها معنى باطل نفي ذلك المعنى ، وإن جمع فيها بين حق وباطل أثبت الحق وأبطل الباطل .

وإذا اتفق شخصان على معنى وتنازعا هل يدل ذلك اللفظ عليه أم لا ، عبر عنه بعبارة يتفقان على المراد بها وكان أقربها إلى الصواب من وافق اللغة المعروفة (١) .

٢ - أما القاعدة الثانية فمضمونها نفي مماثلة الله عز وجل لشيء من خلقه في ذاته وصفاته وأفعاله . فهو سبحانه لا يماثل شيئاً ولا يماثل شيء ، وكل ما ثبت له من صفات الكمال فهو مختص به لا يشركه فيه غيره

وإذا كان هناك من الأسماء ما يطلق على صفات الله كما يطلق على صفات خلقه فإن هذا ليس إلا محض الاشتراك في الاسم لا يقتضي مماثلة صفاته لصفاتهم أصلاً

فتسميته تعالى قادراً وتسمية العبد قادراً لا توجب مماثلة قدرة الله لقدرة العبد وكذا تسميته عالماً ومريداً وحيّاً وسميماً وبصيراً وتكلماً مع تسمية عبادته بهذه الأسماء لا يستلزم أن عليهم كماله ولا إراداتهم كأرادته ولا حياتهم كحياته الخ . . .

وبين هذا أن ما يوصف الله به ويوصف به العباد يوصف الله به على ما يليق به ويوصف به العباد على ما يليق بهم من ذلك فالصفة ثلاثة اعتبارات ، تارة تعتبر مضافة إلى الرب ، وتارة تعتبر مضافة إلى العبد وتارة تعتبر مطلقة لا تختص بالرب ولا بالعبد

فاذا قلنا مثلاً حياة الله وعلم الله وقدره الله ونحو ذلك فهذا كله غير مخلوق ولا يماثل صفات المخلوقين

وإذا قلنا علم العبد وقدره العبد الخ . . . فهذا كله مخلوق ولا يماثل صفات الرب .

أما إذا قلنا العلم والقدرة والسلام فهذا بمحمل مطلق لا يقال عليه كله أنه مخلوق ولا أنه غير مخلوق بل ما انصف به الرب من ذلك فهو غير مخلوق وما انصف به العبد من ذلك فهو مخلوق

فالصفة تتبع الموصوف فان كان الموصوف هو الخالق فصفاته غير مخلوقة وإن كان الموصوف هو العبد فصفاته مخلوقة (١)

ويستدل ابن تيمية لئني المماثلة من السمع بمثل قوله تعالى (ليس كمثل شيء) وقوله (هل تعلم له سمياً) وقوله (قل هو الله أحد الله الصمد لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفواً أحد)

ومن العقل بأن المتماثلين يجوز على أحدهما ما يجوز على الآخر ويجب له ما يجب له ويمتنع عليه ما يمتنع عليه

فلو قدر أنه مائل غيره في شيء من الأشياء لزم اشتراكها فيما يجب ويجوز ويمتنع على ذلك الغير

ومعلوم أن كل منسواه ممكن قابل للأدم . بل معدوم مفتقر إلى فاعل ومصنع مربوط محدث

فلو مائل غيره في شيء من الأشياء لزم أن يكون هو الشيء الذي مائله فيه ممكناً قابلاً للأدم بل معدوماً مفتقراً إلى فاعل بمنزوعاً مربوطاً محدثاً (٢)

٣ - القاعدة الثالثة أن الكمال ثابت لله تعالى بل الثابت له أقصى ما يمكن من الأكملية بحيث لا يكون وجود كمال لانقص فيه إلا وهو ثابت للرب تعالى يستحقه بنفسه المقدسة ويتزده عن الاتصاف بضده فهو سبحانه موصوف بصفات الكمال التي لا غاية فوقها يرى عن سمات النقص والاحتياج

وكل كمال ثبت للمخلوق وأمکن أن يتمصف به الخالق كان الخالق أولى به وكل نقص تزده عنه المخلوق فالخالق أولى بتزديه عنه وقد قدحنا أن ابن تيمية قد عول على هذه القاعدة تعريلاً كبيراً ويرى أنها كانت ولا تزال معتمدة العقلاء في إثبات الله عز وجل وصفاته ويستدل ابن تيمية لثبوت الكمال له سبحانه بوجوده كثيرة منها نقلية وأخرى عقلية .

فمن النقل مثل قوله تعالى (أفمن يخلق كمن لا يخلق أفلا تذكرون) فقد بين في هذه الآية أن الخالق صفة كمال وأن الذي يخلق أفضل من الذي لا يخلق وأن من سوى هذا بذاك فقد ظلم ومثل قوله حكاية عن إبراهيم (يا أبت لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يغنى عنك شيئاً)

فدل على أن السميع البصير الغنى أكمل من لا يكون بتلك الصفات وأن المعبود يجب أن يكون كذلك (١) وأما الحجج العقلية فيعتد فيها ابن تيمية على قياس الأولى فيقول

(١) مجموعة الرسائل والمسائل ج ٥ ص ٤٦

قد ثبت أن الله قديم بنفسه واجب الوجود بنفسه قديم بنفسه خالق
بنفسه إلى غير ذلك من خصائصه

فهذا الواجب القديم الخالق إما أن يكون ثبوت الكمال الذي لا نقص
فيه والذي هو ممكن الوجود ممكناً له وإما أن لا يكون

والثاني باطل لأن هذا الكمال ممكن للموجود المحدث الفقير الممكن فلائ
يمكن للواجب العيني القديم بطريق الأولى والأخرى . فان كلاهما موجود
والسكالم في الكمال الممكن الوجود الذي لا نقص فيه

فاذا كان الكمال الممكن الوجود ممكناً للمفضل فلائ يمكن للمفاضل
بطريق الأولى

لأن ما كان ممكناً لما وجوده ناقص فلائ يمكن لما وجوده أكمل منه
بطريق الأولى ولا سيما وذلك أفضل من كل وجه فيمتنع اختصاص المفضل
من كل وجه بكمال لا يثبت للأفضل من كل وجه بل ما قد ثبت من ذلك
للمفضل فالفاضل أحق به

ولأن ذلك السكالم استفاده المخلوق من الخالق والذي جعل غيره كاملاً
هو أحق بالسكالم منه . فالذي جعل غيره قادراً أولى بالقدرة والذي علم
غيره أولى بالعلم والذي أحيا غيره أولى بالحياة . . وهكذا

وإذا ثبت إمكان ذلك له فما جاز له من ذلك السكالم الممكن الوجود فانه
واجب له لا يتوقف على غيره . فانه لو توقف على غيره لم يكن موجوداً له
إلا بذلك الغير . فذلك الغير أن كان مخلوقاً له لزم الدور المحال

فان ما في ذلك الغير من الأمور الوجودية فهي منه
فالو توقف في شيء من كالاته على ذلك الغير المخلوق له لزم أن يكون

كل منهما فاعلا الآخر وهذا هو الدور القلي الممتنع . فان الشئ . اذا امتنع
أن يكون فاعلا لنفسه فن باب أولى يمتنع أن يكون فاعلا لفاعله
وأن قيل ذلك الغير ليس مخلوقا بل واجبا آخر قديما بنفسه فيقال إن
كان أحد هذين هو المعطى دون العكس فهو الرب والآخر عبده . وإن قيل
بل كل منهما يعطى للآخر السكال لزم الدور في التأثير وهو باطل
فان أحدهما لا يكون كاملا حتى يحمله الآخر كاملا والآخر لا يحمله
كاملا حتى يكون في نفسه كاملا لأن جاعل الكامل كاملا أحق بالسكال . ولا
يكون الآخر كاملا حتى يحمله الأول كاملا فلا يكون واحد منهما كاملا
بالضرورة .

وان قيل كل واحد له آخر يكمله إلى غير نهاية لزم التسلسل في المؤثرات
وهو باطل بالضرورة واتفاق العقلاء (١)

وخلاصة هذا الدليل أن السكال الذي يكون كالا للوجود إما أن
يكون واجبا له تعالى أو ممتعا عليه أو جائزا
فان كان واجبا فهو المطلوب

وإن كان ممتعا لزم أن يكون السكال الذي للوجود ممكنا للممكن
ممتعا على الواجب فيكون الممكن أكمل من الواجب
وإن كان جائزا أن يحصل وأن لا يحصل لم يكن حاصلا إلا بسبب آخر
فيكون واجب الوجود مقتضيا في كاله إلى غيره (٢)
فتبين أن السكال لازم لواجب الوجود واجب له يمتنع سلبه عنه

(١) مجموعة الرسائل والمسائل ج ٥ ص ٤٣ - ٤٦

(٢) منهاج السنة ج ١ ص ١٩٤

وينبغي أن يعلم أن الكمال في نظر ابن تيمية لا يكون إلا أمراً وجودياً
أما الأمور السلبية أو العدمية فلا تكون كمالاً إلا إذا تضمنت أمراً
وجودياً إذ العدم المحض ليس بشيء فضلاً عن أن يكون كمالاً

ومن هنا نرى ابن تيمية يخرج من صفات السلوب ولا يتوسع فيها كما
توسع الفلاسفة والمعتزلة بل والأشاعرة أيضاً ويرى أنها لا تكون صفات
إلا للمعدوم والممتنع

فما تذهب إليه هذه الفرق من أنه تعالى ليس داخل العالم ولا خارج العالم
ولا كم له ولا كيف ولا أين ولا يجوز عليه الاتصال والانفصال والقرب
والبعد ولا هو في جهة ولا في مكان وليس بذي حد ولا نهاية ولا شكل له
ولا مقدار ولا صورة ولا يشار إليه ولا يصعد إليه شيء ولا ينزل من عنده
شيء ولا يقبل الحركة والسكون والمجيء والإتيان والازول والصعود إلى غير
ذلك مما تفوه عنه سبحانه من الأعراض المحدثه هو في نظر ابن تيمية يفتى
إلى نفي الواجب نفسه وجعله أمراً تقديرياً صرفاً لا وجود له إلا في الأذهان
يقول ابن تيمية في رسالة الفرقان :

«ولكن رصفوه بصفات الممتنع فقالوا لا داخل العالم ولا خارجه ولا
هو صفة ولا موصوف ولا يشار إليه ونحو ذلك من الصفات السلبية التي
تستلزم عدمه وكان هذا مما تنفر منه العقول والفطر ويعرف أن هذا صفة
المعدوم الممتنع لا صفة الموجود (١)»

هذه هي القواعد الثلاث التي أسس عليها ابن تيمية مذهبه في الصفات
وهو يذكرها مجتمعة في كثير من المناسبات

وذلك مثل قوله في منهاج السنة :

« فان خصائص الرب تعالى لا يوصف بها شيء من المخلوقات ولا يماثله شيء من المخلوقات في شيء من صفاته .

ومذهب سلف الأمة وأئمتها أن يوصف الله تعالى بما وصف به نفسه وبما وصفه به رسوله من غير تحريف ولا تعطيل ولا تكييف ولا تمثيل يثبتون لله ما أثبتته من الصفات وينفون عنه مشابهة المخلوقات

يثبتون له صفات الكمال وينفون ضروب الأمثال ينزهونه عن النقائص والتعطيل وعن التشبيه والتثيل لإثبات بلا تمثيل وتنزيه بلا تعطيل (ليس كمثل شيء) (رد على الممثلة) (وهو السميع البصير) (رد على المعطلة

ومن جعل صفات الخالق مثل صفات المخلوق فهو المشبه المبطل المذموم ، وهكذا يرى ابن تيمية أنه بتأسيسه تلك القواعد الحسامية في الصفات قد سلك مسلكاً وسطاً بين المعطلة الذين يعطلون كثيراً من صفات الله عز وجل ويتأولون ما ورد فيها من الآيات والأحاديث اعتقاداً منهم أن إثباتها يفضي إلى تمثيل الله بخلقه وبين الممثلة الذين يثبتون الصفات مع اعتقاد مماثلتها لصفات المخلوقين (١)

بقي علينا أن نذكر مذهب ابن تيمية اجمالاً في الصفات

فهم يثبتها لله على أنها معان قائمة بذاته تعالى وإلا لم تسكن صفاته بل تسكون صفات من قامت هي به

ويقول أيضاً إنها زائدة على الذات بمعنى أنها زائدة على الذات التي يفرض

تجردها عن الصفات

وأما الذات الموصوفة بصفاتنا اللازمة لها فلا يقال إن هذه الصفات زائدة عليها بل هي داخلة في مسمى اسمائها

فمن قال دعوت الله أو عبديته لم يقصد أنه دعا أو عبده ذاتا مجردة عن الصفات وإنما يقصد أنه دعا أو عبده الله بما له من نعوت الجلال وصفات الكمال (١)

ويرى ابن تيمية أيضاً أن هذه الصفات قديمة إلا أن منها ما هو لازم للذات أزلا وأبداً كالخياة ، ومنها ما هو قديم الجنس ولكن تحدث في ذاته تعالى أحاده وذلك مثل العلم والإرادة والاسلام

فالارادة مثلاً قديمة الجنس ولكن هناك إرادات جزئية تحدث في ذاته تعالى وعنهما تصدر المراتات الحادثة ولولا ذلك لم يحدث شيء لأن الارادة القديمة في نظره نسبتها الى جميع الوجوه الممكنة نسبة واحدة . فلا تصلح للتخصيص .

ولأنها لو صلحت للتخصيص لوجب وجود المراد معها في الازل ضرورة وجوب مقارنة المعلول لعلته التامة .

وكذلك العلم منه قديم وهو انكشاف جميع الاشياء له في الازل لا يشذ عن علمه منها شيء .

ولكن منه ما يحدث في ذاته بحدوث المعلومات وتجدها كما يشهد لذلك قوله تعالى (وليعلم الله الذين آمنوا) وقوله (أم حسبتم أن تدخلوا الجنة ولما يعلم الله الذين جاهدوا منكم ويعلم الصابرين)

ومثل ذلك يقال في السمع والبصر فانهما وإن كانتا صفتين قديمة-ين
لكن يحدث في ذاته تعالى إدراك البرئيات والمسموعات بعد وجودها كما
أنهما يتعلقان بمشيئته واختياره فهو ينظر إلى بعض مخلوقاته بمشيئته دون
بعض ويسمع بعض الأصوات بمشيئته دون بعض (١)
هذا ويطول بنا القول لو أخذنا في تفصيل مذهب ابن تيمية في كل
واحدة من هذه الصفات
وإذن فلنكتب ببحث مذهبه في أم هذه الصفات وأبعدها أثر أوهى
صفة الكلام والصفات الخبرية .



الفصل الخامس

صفة الكلام

وليس عجيباً أن يولى ابن تيمية صفة الكلام عناية خاصة ويبحثها في إفاضة وتحليل قلما يوجان في غيرها حتى إنه ألف فيها كتاباً خاصاً بعنوان (مذهب السلف القويم في تحقيق مسألة كلام الله الكريم) وذلك لأنها متمثلة بمسألة خلق القرآن التي وقعت بسببها المحنة على أهل السنة في أيام المأمون ومن بعده من خلفاء العباسيين حتى ضرب أحمد بن حنبل وطيف به مما جعل الناس يقتنازعون في هذه المسألة نزاعاً كبيراً وينقسمون طوائف مختلفة ولكن الطوائف الكبار في نظر ابن تيمية نحو ست فرق :

١ - فأبعدها عن الاسلام في نظر ابن تيمية هم الفلاسفة الذين يرون أن الكلام هو ما يفيض على النفوس إما من العقل الفعال أو من غيره ويزعمون أن الله إنما كلم موسى من سماء عقله أى بكلام حدث في نفسه لم يسمعه من خارج (١)

بقول ابن سينا في الرسالة العرشية :

« في صفة بكونه متكلماً لا يرجع إلى ترديد العبارات ولا إلى أحاديث النفس والانداسة المتخيلة المختلفة التي العبارات دلائل عليها بل فيضان العلوم منه على لوح قلب النبي ﷺ بواسطة القلم النقاش الذي يعبر عنه بالعقل الفعال والمالك المقرب هو كلامه

قال كلام عبارة عن العلوم الخاصة للنبي ﷺ والعلم لا تعدد فيه ولا كثرة (وما أصرنا إلا واحدة كلعج بالبصر) بل التعدد إما أن يقع في حديث النفس أو الخيال والحس

فالنبي ﷺ يتلقى علم الغيب من الحق بواسطة الملك، وقوة التخيل تتلقى تلك وتصورها بصورة الحروف والأشكال المختلفة وتجد لوح النفس فارغاً فتنتقش تلك العبارات والصور فيه فيسمع منها كلاماً منظوماً ويرى شخصاً بشرباً فذلك هو الوحي لأنه إلغاء الشيء إلى النبي بلا زمان فيتصور في نفسه الصافية صورة الملقى والملقى كما يتصور في المرأة المجلوة صورة المقابل فتارة يعبر عن ذلك المنتقش بعبارة العبرية وتارة بعبارة العرب فالمصدر واحد والمظهر متعدد فذلك هو سماع كلام الملائكة ورؤيتها وكلما عبر عنه بعبارة واقتربت بنفس الصور فذلك هو آيات الكتاب وكلما عبر عنه بعبارة نفسية فذلك هو أخبار النبوة (١)،

وينسب ابن تيمية على هؤلاء الفلاسفة إرجاعهم أمر الوحي والنبوة إلى قوة التخيل وقولهم إن الرسول يرى صوراً ويسمع أصواتاً من داخل نفسه لا من الخارج ويرى أن هذا مناقض للنصوص الصريحة من الكتاب والسنة التي تدل على أن الرسول كان يوحى إليه إما بتكليم الله عز وجل مشافهة وإما بواسطة ملك من الملائكة منفصل منه وليس خيالياً في نفسه كما قال تعالى (وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحياً أو من وراء حجاب أو يرسل رسولا فيوحي ما يشاء) فدعوى أن الوحي إنما هو تمثيل الحقائق الإلهية في

نفس النبي كلاماً وصرراً دعوى باطلة (١)

٢ - وأما الفرقة الثانية فهم المعتزلة والجهمية ، زعموا أن معنى كونه تعالى متكلماً أنه خالق للسكرام في غيره وليس السكرام صفة قائمة به (٢) . وقول هؤلاء أيضاً في نظر ابن تيمية مخالف للكتاب والسنة وإجماع السلف فضلاً عن مخالفته للغة . فإنه ليس فيها أن من أوجد شيئاً في غيره كان متصفاً به فلا يقال لمن أوجد الحركة في جسم من الأجسام أنه هو المتحرك بتلك الحركة بل الجسم . فإذا كان كلامه تعالى غير قائم بذاته بل مخلوق له منفصلاً عنه امتنع أن يكون كلامه بل يكون كلام من قام هو به فإن ما قام به شيء من الصفات والأفعال يعود حكمه إليه لا إلى غيره . فإذا خلق الله في محل علماً أو قدرة أو كلاماً مثلاً كان ذلك صفة للمحل الذي خلق فيه فيكون هو العالم القادر المتكلم به ولم تكن تلك صفات الله بل مخلوقات له

ولو جاز أن يتصف الله بمخلوقاته المنفصلة عنه لكان إذا أنطق الجمادات كما قال تعالى (يا جبال أوتين معه والطير) وكما قال (يوم تشهد عليهم ألسنتهم وأيديهم وأرجلهم بما كانوا يعملون ، وقالوا لجلودهم لم شهدتم علينا قالوا أنطقنا الله الذي أنطق كل شيء) أن يكون متكلماً بما تنطق هي به

وأيضاً فإذا كان الدليل قد قام على أن الله تعالى خالق أفعال العباد وأقوالهم وهو المنطق لكل ناطق وجب أن يكون كل كلام في الوجود كلامه . وحينئذ فيكون قول فرعون (أنا ربكم الأعلى) كلام الله كما أن السكرام المخلوق في الشجرة (اننى أنا الله لا إله إلا أنا) كلام الله

(١) النبوات ص ١٧٠

(٢) مجموعة الرسائل والمسائل ج ٣ ص ٤٢

وأيضاً فالرسل حين خاطبوا الناس بالوحى وأخبروهم أن الله قال ونادى
وناجى ويقول لم يفهمهم أن هذه مخلوقات منفصلة عنه بل الذى أفهمهم إياه
أن الله نفسه هو الذى تكلم والكلام قائم به لا بغيره ، ولهذا عاب الله من
يعبد إلهاً لا يتكلم فقال (أفلا يرون أن لا يرجع اليهم قولا ولا يملك لهم
ضراً ولا نفعاً) وقال (ألم يروا أنه لا يكلمهم ولا يهديهم سبيلاً) ولا يحمد
شئ بأنه متكلم وبذلك بأنه غير متكلم إلا إذا كان الكلام قائماً به

وبالجملة لا يعرف فى لغة ولا عقل قائل متكلم إلا من يقوم به القول
والكلام كما لا يعقل حى إلا من تقوم به الحياة ولا عالم إلا من يقوم به العلم
ولا متحرك إلا من تقوم به الحركة فمن قال إن المتكلم هو الذى يكون
كلامه منفصلاً عنه قال ما لا يعقل (١)

٣- وأما الفرقة الثالثة فهم الكلاية (٢) والاشعرية ذهبوا إلى أن الله
تعالى متكلم بكلام قائم بذاته أزلاً وأبداً لا يتعلق بمشيئته وقدرته وقالوا إن
ذلك الكلام معنى واحد فى الأزل هو الأمر بكل مأمور والنهى عن كل
محذور والخبر عن كل مخبر عنه ، إن عبر عنه بالعربية كان قرآناً وإن عبر عنه
بالعبرانية كان تورا ، وقالوا معنى القرآن والتوراة والانجيل واحد ، ومعنى آية
السكرى هو معنى آية الدين . والأمر والنهى والخبر صفات للكلام لا
أنواع له . ومن محققهم من جعل المعنى يعود إلى الخبر والخبر يعود إلى العلم (٣)

(١) منهاج الصفا ج ١ ص ٢٢

(٢) الكلاية هم أتباع عبد الله بن سعيد بن كلاب

(٣) مجموعة الرسائل والمسائل ج ٣ ص ٤٢-٤٣

وقد اعترض ابن تيمية على هذا المذهب من وجوه كثيرة أهمها :

(١) - أن يقال لهم إن **ك**ون الكلام معنى واحد هو الأمر والنهي والخبر غير معقول فنحن إذاً عربنا التوراة والانجيل لم يكن معنى ذلك معنى القرآن . وكذلك معنى (قل هو الله أحد) ليس هو معنى (ثبت بدا أن لب) ولا معنى آية الكرسي هو معنى آية الدين فإذا جوزتم أن تكون الحقائق المتنوعة شيئاً واحداً فجزوا أن يكون العلم والقدرة والكلام والسمع والبصر صفة واحدة وهذا لم يقله أحد . فإن الناس في الصفات إما مثبت لها قائل بالمتعدد وإما نافي لها وأما القول بثبوتها واتحادها بخلاف الاجماع (١) والحق أن هذا الالتزام قوى ليس من السهل التخلص منه وقد اعترف بذلك محققو المتأخرين من الأشاعرة حتى قال الأمدى في أبكار الأفكار ما نصه :-

والحق أن ما أورد من الاشكال على القول باتحاد الكلام وعود الاختلاف إلى التعلقات والمتعلقات مشكل وعسى أن يكون عند غيري حله ولعسر جوابه ذهب بعض أصحابنا إلى القول بأن كلام الله تعالى القائم بذاته خمس صفات مختلفة ، (٢)

(٢) - وأيضاً فالله تعالى يقول (إنا أوحينا إليك كما أوحينا إلى نوح) إلى قوله تعالى (وكلم الله موسى تكليماً) ففضل موسى بالتكليم على غيره ممن أوحى إليهم . وهذا يدل على أن الله يكلم عبده تكليماً زائداً على الوحي الذي هو قسم التكليم الخاص . وإذا كان الكلام معنى واحداً لم يكن هناك فرق

(١) المصدر نفسه ص ٩٢

(٢) أبكار الأفكار ص ٣٢٤ م ٢

بين التكليم الذى خص به موسى والوحى العام الذى هو لأحاد العباد
(٣) - وأنتم تقولون إن الله كلم موسى بمعنى أنه خلق فيه إدرا كما فهم به
ذلك المعنى النفسى إذ كان كلامه تعالى عندكم بغير حرف ولا صوت وحيث-
يمكن أن يقال إما أن يكون موسى فهم ذلك المعنى كله أو بعضه ، فإن كان قد
فهمه كله فقد علم علم الله تعالى وأحاط بجميع أخباره وأوامره وهذا معلوم
الفساد ضرورة وإن كان قد سمع البعض فقد تعدد كلام الله وتبعض وهو
عندكم معنى واحد لا تعدد فيه ولا تبعض (١)

وهكذا نرى ابن تيمية فى هذه المسألة يشتد فى نقد الكلامية والأشعرية
وإن كان يعتقد أن قولهم أقرب إلى قول السلف من حيث أنهم يثبتون كلاماً
قائماً بذاته تعالى ، ولكنهم غلطوا فى قولهم إن الله لا يتكلم بمشيئته واختياره
وكان سبب غلطهم فى نظره تلك المقدمة التى تلقوها عن المعتزلة وهى أن مالا
يخلو من الحوادث فهو حادث فمنعوا قيام الحوادث والأمور الاختيارية
بذاته تعالى .

وهو يرى أن المعتزلة أقرب إلى الحق منهم من هذا الوجه حيث ذهبوا
إلى أن الله يتكلم بمشيئته واختياره وإن كانوا غلطوا فى جعلهم كلامه تعالى
منفصلاً عنه .

والحاصل أن كلاماً من المعتزلة والأشعرية عند ابن تيمية معه طرف من
الحق فالأشعرية فى قولهم إن الكلام صفة ذات والمعتزلة فى قولهم أنه صفة
فعل والحق إنه صفة ذات وفعل معاً (٢)

(١) مجموعة الرسائل والمسائل ج ٣ ص ٩٦

(٢) المصدر نفسه ص ٩٨

(٤) وأما الفرقة الرابعة ممن وافق ابن كلاب على أن الله لا يتكلم بمشيئته وقدرته فذهبوا إلى أن الكلام القديم هو حروف وأصوات لازمة لذاته تعالى أزلا وأبداً لا يتكلم بها بمشيئته واختياره ولا يتكلم بها شيئاً بعد شيء ولا يفرقون بين جنس الحروف وأعيانها بل يجعلون عين الحروف قديمة أزلية .

وهذا الرأي أيضاً عند ابن تيمية مما يعلم فساد بالضرورة فإن الحروف المتعاقبة شيئاً بعد شيء يتمتع أن يكون كل منها قديماً أزلياً وإن صح أن يكون جنسها قديماً لا مكان وجرد كلمات لانهاية لها وحروف متعاقبة لانهاية لها وامتناع كون كل منها قديماً أزلياً فإن المسبوق بغيره لا يكون أزلياً (١) .

ويقول ابن تيمية بعد حكاية هذا الرأي :

« وهذا قول طائفة من أهل الكلام وأهل الحديث ذكره الأشعرى في المقالات عن طائفة وهو الذي يذكر عن السالمية ونحرم (٢) ١ هـ ، ولكن المذكور في كتب العقائد نسبة هذا الرأي إلى الحنابلة قال في المواضع « ثم قال الحنابلة كلامه حرف وصوت يقومان بذاته وأنه قديم وقدم بالغوا فيه حتى قال بعضهم جهلا الجلد والغلاف قديمان ، (٣)

ولكن ابن تيمية ينكر في مناظرته في العقيدة الواسطية نسبة هذا الرأي إلى أحمد بن حنبل وأصحابه حيث يقول :

(١) مجموعة الرسائل والمسائل ج ٣ ص ٤٤

(٢) منهاج ج ١ ص ٢٢١

(٣) شرح المواضع ج ٨ ص ٩٢

« ثم طلب المنازع الكلام في مسألة الحرف والصوت فقلت هذا الذى يحكى عن احمد وأصحابه ، أن صوت القصارين ومداد المصاحف قديم أزلى كدنب مفترى لم يقل ذلك أحمد ولا أحد من علماء المسلمين ،

ومهما يسكن فلا تعارض في نظرنا بين ما نفاه ابن تيمية عن الامام أحمد وأصحابه من القول بقدم أصوات القارئين ومداد الكتّابين ، وما نسبته صاحب المواقف وغيره إلى بعض الحنابلة من ذلك فإن الحنابلة لم يكونوا على رأى واحد في هذه المسألة فيجوز أن بعضهم قد غلبا حتى قال جملا بقديم الجلد والغلاف وابن تيمية نفسه وهو حنبلى - يعترف بأن بعض الحنابلة لم يكونوا على مذهب السلف الذى كان عليه أحمد ابن حنبل بل أسرفوا في الجود على ظواهر النصوص ، حتى أفضى بهم ذلك إلى التشبيه . أنظر اليه يقول في تفسير الاخلاص :

« وأن حامد في الاحياء ذكر قول هؤلاء المتأولين من الفلاسفة ، وقال إنهم أسرفوا في التأويل وأسرفت الحنابلة في الجود وذكر عن احمد بن حنبل كلاما لم يقله أحمد فانه لم يسكن يعرف ما قاله أحمد ولا ما قاله غيره من السلف في هذا الباب ولا ما جاء به القرآن والحديث وقد سمع مضافا إلى الحنابلة ما يقول طائفة منهم ومن غيرهم من المالكية والشافعية وغيرهم في الحرف والصوت وبعض الصفات مثل قولهم إن الأصوات المسبوقة من القراءة أزليه . وإن الحروف المتعاقبة أزلية ، وأنه ينزل إلى سماء الدنيا ويخلو منه العرش حتى يبقى بعض المخلوقات فوقه وبعضهم تحتها الى غير ذلك من المنكرات فانه ما من طائفة إلا وفي بعضهم من يقول أقوالا ظاهرها

الفساد ، وهى التى يحفظها من ينفر عنهم ويشنع بها عليهم (١) هـ ،
 (٥) - أما الفرقة الخامسة فهم الكرامية الذين يقولون إن الله يتكلم
 بمشيئته وقدرته بالقرآن العربى وغيره ولكن لم يكن يمكنه أن يتكلم بمشيئته
 فى الأزل لامتناع حوادث لا أول لها - فهو لا جمعه - لولا الله فى الأزل غير
 قادر على الكلام بمشيئته ولا على الفعل ، ثم جعلوا الفعل والكلام بمكناً
 مقدوراً من غير تجديد شيء أوجب القدرة والامكان (٢)

هكذا يصور ابن تيمية مذهب الكرامية فيجعلهم قائلين بعجز الباري
 عن الكلام فى الأزل بمشيئته مع أن المشهور عنهم أنهم يفسرون الكلام بالقدرة
 على التكلم ويجعلونه قديماً .

قال سعد الدين التفتازانى فى كتاب المقاصد :
 ولما رأت الكرامية أن بعض الشرأهرن من بعض وأن مخالفة الضرورة
 أشنع من مخالفة الدليل ذهبوا إلى أن المنتظم من الحروف المسموعة مع
 حدوده قائم بذات الله تعالى وأنه قول الله تعالى لا كلامه وإنما كلامه قدرته
 على التكلم وهو قديم وقوله حادث لا يحدث وفرقوا بينهما بأن كل ماله
 ابتداء إن كان قائماً بالذات فهو حادث بالقدرة غير محث ، وإن كان مباحثاً
 للذات فهو محث بقوله كن لا بالقدرة (٣) هـ .

وبعد أن أورد ابن تيمية تلك الأقوال السابقة وكر عليها بالنقص
 والابطال كما رأينا أخذ فى تصوير مذهبه الذى يدعى أنه مذهب السلف فى
 هذه المسألة ونحن نلخصه فيما يلى (٤)

(١) تفسير سورة الاخلاص ص ١٠١ (٢) مجموعة الرسائل والمسائل ج ٣ ص ٤٤
 (٣) كتاب المقاصد ج ٢ ص ٧٤ (٤) رجعت فى هذا التلخيص الى كتاب
 (مذهب السلف القويم فى تحقيق مسألة كلام الله الحكيم) وهو الجزء الثالث من مجموعة
 الرسائل والمسائل . المنار

يرى ابن تيمية أن الله تعالى لم يزل متكلماً إذا شاء وإن الكلام صفة له قائمة بذاته يتكلم بها بمشيئته واختياره ويستدل لذلك بأنه وقع الاتفاق على أنه تعالى متكلم ولا يعقل من المتكلم إلا من قام به الكلام وتكلم بمشيئته واختياره . وبأن الكلام صفة كمال إذ أن من يتكلم أكمل من لا يتكلم كما أن من يعلم ويقدر أكمل من لا يعلم ولا يقدر ، وكذلك من يتكلم بمشيئته وقدرته أكمل من يكون الكلام لازماً لذاته ليس له عليه قدرة ولا له فيه مشيئة . فبين أن الرب لم يزل متكلماً إذا شاء ولا يزال كذلك وما تسكلم الله به فهو قائم به ليس مخلوقاً منفصلاً عنه كما تقول المعتزلة ولا لازماً لذاته لزوم الحياة لها كما تقول الأشاعرة بل هو تابع لمشيئته واختياره لم يقل أحد من سلف الأمة إن كلام الله مخلوق بآئن عنه ولا قال أحد منهم إن القرآن أو التوراة أو الانجيل لازمة لذاته أزلاً وأبداً بحيث لا يقدر أن يتكلم بمشيئته ولا قالوا إن نفس نداءه لموسى أو نفس الكلمات المعينة قديمة أزلية بل قالوا لم يزل الله متكلماً إذا شاء بمعنى أن جنس كلامه قديم

والله تسكلم بالقرآن العربي وبالتوراة العبرية فالقرآن العربي كلام الله منزل غير مخلوق منه بدأ وإليه يعود . والله تسكلم به حقيقة فهو كلامه حقيقة لا كلام غيره . ولا يجوز إطلاق القول بأنه حكاية عن كلام الله بل إذا قرأ الناس القرآن أو كتبت في المصاحف لم يخرج بذلك عن أن يكون كلام الله فإن الكلام إنما يضاف حقيقة إلى من قاله مبتدئاً لا إلى من باعه عنه مؤدياً . والله تكلم به بحروفه ومعانيه بلفظ نفسه ليس شيء منه كلاماً لغيره لا لجبريل ولا لمحمد ولا لغيرهما ، فإن أحداً من السلف لم يقل أن جبريل

أحدث ألفاظه ولا محمد ﷺ ولا أن الله تعالى خلقها في الهواء أو غيره ولا أن جبريل أخذها من اللوح المحفوظ ، بل هذه الأقوال من اختراع بعض المتأخرين ، والله تكلم به أيضاً بصوت نفسه فاذا قرأه العباد قرأوه بصوت أنفسهم ، فاذا قال القارئ مثلاً (الحمد لله رب العالمين) كان هذا الكلام المسموع منه كلام الله لا كلامه نفسه وكان هو قرأه بصوت نفسه لا بصوت الله والله سبحانه نادى موسى بصوت ، وينادى عباده يوم القيامة بصوت ويتكلم بالوحي بصوت ولم ينقل عن أحد من السلف أنه قال إن الله يتكلم بلا صوت أو بلا حرف ولا أنه أنكر أن يتكلم الله بصوت أو بحرف ولكن الحروف والأصوات التي تكلم الله بها صفة له غير مخلوقة ولا تشبه أصوات المخلوقين وحروفهم كما أن علم الله القائم بذاته ليس مثل علم عباده فإن الله لا يماثل المخلوقين في شيء من صفاته

هذا هو يحمل رأى ابن تيمية في كلام الله تعالى يعتمد فيه على ماورد عن السلف كالامام احمد وغيره وعلى قاعدة الكمال التي سبقت الإشارة اليها . وهو يجعل كلامه تعالى متعلقاً بمشيئته واختياره ولكن مايتعلق بالمشيئة والاختيار لا يكون إلا حادثاً ، فهل يجوز ابن تيمية قيام الحوادث بذاته تعالى ؟

والجواب ان ابن تيمية لا يرى من ذلك مانعاً لا من جهة العقل ولا من جهة النقل بل يرى أن العقل والنقل متضافران على وجوب قيام الأمور الاختيارية به تعالى ، وأما تلك المقدمة القائلة إن ما لا يتخلو من الحوادث فهو حادث فهي صحيحة إن أريد آحاد الحوادث وأفرادها المتعاقبة في الوجود فإن لكل واحد منها مبدأ ونهاية فالمتخل منها فهو إما أن يكون معها أو بعدها وعلى كلا التقديرين يكرر حادثاً

وأما إن أريد جنس الحوادث فهي باطلة فإن الجنس يجوز أن يكون قديماً ، وإن كان كل فرد من أفراد حادثا حيث أنه لا يلزم من حدوث كل فرد حدوث الجملة لأن للجملة حكماً غير حكم الأفراد (١)

هكذا يقول ابن تيمية وسيأتى لهذا مزيد بيان في البحث المقبل إن شاء الله ولكننا نتعجل فنقول إن ابن تيمية قد بنى على هذه القاعدة (قدم الجنس وحدوث الأفراد) كثيراً من العقائد وجعلها مفتاحاً لحل مشاكل كثيرة في علم الكلام وهي قاعدة لا يطمئن إليها العقل كثيراً فإن الجملة ليست شيئاً أكثر من الأفراد مجتمعة فإذا فرض أن كل فرد منها حادث لزم من ذلك حدوث الجملة قطعاً

وقد رأيت سعد الدين التفتازانى في رده على الفلاسفة القائلين بقدم الحركة بالنوع مع حدوث أشخاصها يقول بأن ماهية الحركة لو كانت قديمة أى موجودة في الأزل لزم أن يكون شيء من جزئياتها أزلياً إذ لا نحقق للكل إلا في ضمن جزئياته . ويذكر أيضاً عند بيان امتناع تعاقب الحوادث لا إلى بداية أنه لما كان كل حادث مسبوقاً بعدم كان الكل كذلك فإذا كان كل زنجي أسود كان الكل أسود ضرورة (٢)

وقد تعقبه الجلال الدواني في شرحه للعقائد العنصرية وعد ذلك سخافة منه وبين أن مراد الفلاسفة بقدم الحركة هو قدم نوعها بمعنى أن لا يزال فرد من أفراد ذلك النوع موجوداً بحيث لا ينقطع بالكلية ثم قال ومن البين أن حدوث كل فرد لا ينافي ذلك أصلاً وضرب لذلك مثلاً بالورد الذى لا يبق منه

(١) منهاج السنة ١ ص ١١٨ و ١١٩

(٢) المقاصد ١ ص ٢٤٢

فرد أكثر من يوم أو يومين مع أن الورد باق أكثر من شهر أو شهرين (١)
ونحن نقول له هذا قياس باطل فإن الكلام ليس فيما لا نهاية له من
الحوادث في جانب المستقبل كما يقول به كثير من المتكلمين في نعيم أهل الجنة
ونحو ذلك حتى يعترض ببقاء الورد مع فناء كل فرد من أفرادها وإنما كلامنا
فيما لا بداية له من الحوادث في جانب الماضي بمعنى أنه ما من حادث إلا وهو
مسبوق بحادث لا إلى أول بحيث يكون جنس هذه الحوادث قديماً ، وكل
فرد منها حادثاً هل هو معقول أم لا . الحق أنه يحتاج في نظره إلى جهد كبير
وبعد فإن ابن تيمية يرى أن الله يتكلم بحرف وصوت . تكلم بالقرآن
العربي بألفاظه ومعانيه بصوت نفسه كما تكلم بالتوراة العبرية كذلك ونادى
موسى بصوت سمعه وينادى عباده يوم القيامة بصوت كذلك

فهل يرى ابن تيمية أن ذلك يستلزم حركة في ذات الباري وأن الحركة
عرض لا يقوم إلا بجسم فيلزم على ذلك كون الباري جسماً
ولكن ابن تيمية وهو يصف الله تعالى بالاستواء والنزول والارتفاع
والجسم وغير ذلك مع دعوى عدم مماثلتها لصفات الخلق . كما سيحكي في
بحث الصفات الخبرية - لا يصعب عليه أن يصفه بالنداء والتكلم بحروف
وأصوات مع دعوى أنها غير ماثلة لحروف ولا أصوات المخلوقين
وهكذا كانت مسألة كلام الله تعالى صعبة شائكة لا يطمئن فيها الإنسان

إلى رأى . فإن ابن تيمية بعد أن أورد المذاهب المختلفة فيها ونقدتها كما سبق
أخذ في تقرير مذهبه الذي يدعى أنه مذهب السلف . ولكن عليه من المآخذ
ما سبق أن أشرنا إليه من تجويز قيام الحوادث بذاته تعالى وإبقائه على تلك

القاعدة الفلسفية التي تقول بتقديم الجنس مع حدوث أفرادها وهي قاعدة يصعب تصورها كما قلنا

ولذلك يحكى ابن تيمية عن جماعة من أكابر علماء مصر والشام أنهم توقفوا في هذه المسألة وقالوا نحن نقر بما عليه عمود المسلمين من ان القرآن كلام الله وأما كونه مخلوقاً أو بحرف وصوت أو معنى قائم بالذات فلا نقول شيئاً من هذا والله تعالى اعلم :

والآن فلننتقل الى بحث هذه المسألة الهامة في علم الكلام وهي :

الفصل السادس

قيام الحوادث بذاته تعالى

اتفق المتكلمون من أشاعرة ومعتزلة على منع قيام الحوادث بذاته تعالى والفلاسفة مع تجوزهم قيام الحادث بالقديم حسبما ذهبوا إليه من قيام الحركات الحادثة بالأفلاك القديمة منعوا أيضاً قيام الحوادث بذاته حتى أنكروا عليه تعالى بالجزئيات المتغيرة لما تبين لهم أن ذلك العلم لا يكون إلا متغيراً تبعاً لتغير المعلومات وكذلك نفوا إرادته أيضاً وذهبوا الى أنه موجب بالذات لا فاعل بالقصد محافظة منهم على تمامية الذات وعدم تجدد أمر فيها (١) وجوز قيام الحوادث بذاته تعالى السكرامية ورفقوا كما قلنا بين الحادث

والحدث فالأول عندهم هو ما يقوم بذاته تعالى من الأمور المتعلقة بمشيئته واختياره . وأما الثاني فهو ما يخلقه الله عز وجل منفصلاً عنه .

وقد تبهم ابن تيمية في تجويز قيام الحوادث بالذات وغلا في مناصرة هذا المذهب والدفاع عنه ضد مخالفيه من المتكلمين والفلاسفة وادعى أنه هو مذهب السلف مستدلاً بقول الإمام أحمد وغيره لم يزل الله متكلاً إذا شاء فإنه إذا كان كلامه تعالى وهو صفة قائمة به متعلقاً بمشيئته واختياره دل ذلك على جواز قيام الحوادث بذاته لأن ما يتعلق بالمشيئة والاختيار لا يكون إلا حادثاً وكل ما بين ابن تيمية والكرامية من خلاف هو أنهم كما سبق يجعلون لما يحدث في ذاته تعالى ابتداء ويقولون إنه لم يكن متكلاً ولا فاعلاً في الأزل ثم صار متكلاً وفاعلاً فيما لا يزال ، كما أن ما يحدث في ذاته عندهم لا يقبل العدم والزوال .

ولكن ابن تيمية يرى أن الله لم يزل متكلاً إذا شاء كما أنه لم يزل فاعلاً إذا شاء في كلامه قديم الجنس حادث الأفراد وكذلك فعله وإرادته ونحو ذلك وهو يفرق بين ما كان من الصفات لازماً لذاته تعالى أزلاً وأبداً كالحياة والوجود ونحوهما فهذا لا يجوز أن يتأخر منه شيء . كما أنه لا يكون متعلقاً بمشيئته تعالى واختياره وأما ما كان من الصفات غير لازم للذات كالكلام والفعل وغيرهما فهو مما يتعلق به المشيئة والاختيار ولا يكون إلا حادثاً شيئاً بعد شيء . وإن كان نوعه لم يزل موجوداً (١)

ولما كانت القول بقدم جنس الصفات والأفعال مع حدوث آحادها وخرجها إلى الوجود شيئاً بعد شيء لا إلى أول مستلزماً للتسلسل فقد جوزة

ابن تيمية في الماضي والمستقبل جميعاً وادعى أن مثل هذا التسلسل ليس ممتنعاً
لأن التسلسل نوعان :

(١) - تسلسل في المؤثرات كالتسلسل في العمل والمعلولات وهذا ممتنع
باتفاق العقلاء ومن هذا الباب تسلسل الفاعلين والخالقين والمحدثين مثل أن
يقال هذا المحدث له محدث وللحدث محدث الى آخر ما لا يتناهى ، فهذا مما
اتفق العقلاء على امتناعه .

(٢) - تسلسل في الآثار كوجود حادث بعد حادث وهذا يذكر ابن تيمية
أن فيه ثلاثة أقوال - ١ - منعه في الماضي والمستقبل جميعاً وهو مذهب جهم
وأبي الهزrail - ٢ - منعه في الماضي فقط وهو قول كثير من أهل الكلام من
الاشاعرة والمعتزلة - ٣ - تجوزها فيها وهو مذهب أكثر أهل الحديث
والفلاسفة وهو ما اختاره ابن تيمية (١)

ولما كان عمدة القائلين بامتناع تسلسل الحوادث وتعاقبها في الماضي هو
دليل التطبيق فقد قرره ابن تيمية ورد عليه فقال في منهاج السنة (٢) .

(مثال ذلك أن يقدروا الحوادث من زمن الهجرة مثلاً الى ما لا يتناهى
والحوادث من زمن الطوفان الى ما لا يتناهى أيضاً ثم يوازنون بين الجملتين
فيقولون إن تساوت لزمت مساواة الزائد للناقص وهذا ممتنع وإن تفاضلتا لزمت
أن يكون فيما لا يتناهى تفاضل وهو محال .

والذين نازعوا منعوا هذه المقدمة وقالوا لا نسلم أن حصول مثل هذا
التفاضل في ذلك ممتنع بل نحن نعلم أن من الطوفان الى ما لا نهاية له في
المستقبل أعظم من الهجرة الى ما لا نهاية له في المستقبل وكذلك من الهجرة

الى ما لا بداية له في الماضي أعظم من الطوفان الى ما لا بداية له في الماضي ، وإن كل منهما لا بداية له فإن ما لا نهاية له من هذا الطرف وهذا الطرف ليس أمراً محصوراً محدوداً موجوداً حتى يقال هما متوازنان في المقسدار فكيف يكون أحدهما أكثر بل كونه لا يتناهى معناه أنه يوجد شيئاً بعد شيء دائماً فليس هو مجتمعاً محصوراً والاشتراك في عدم التناهى لا يقتضى التساوى في المقدار الا إذا كان ما يقال عليه انه لا يتناهى قدراً محدوداً وهذا باطل فإن ما لا يتناهى ليس له حد محدود ولا مقدار معين بل هو بمنزلة العدد المضاف فبما أن اشتراك الواحد والعشرة والمائة والآلاف في التضعيف الذى لا يتناهى لا يقتضى تساوى مقاديرها فكذلك هذا وأيضا فإن هذين هما متناهيان من أحد الطرفين وهو الطرف المستقبل غير متناهيين من الطرف الآخر وهو الماضي ، وحينئذ فقول القائل للزم التفاضل فيما لا يتناهى غلط ، فإنه إنما حصل في المستقبل وهو الذى يلينا وهو متناهى ثم هما لا يتناهيان من الطرف الذى لا يلينا وهو الأزلى . وهما متفاضلان من الطرف الذى يلينا وهو طرف الأبد فلا يصح أن يقال وقع التفاوت فيما لا يتناهى إذ هذا يشعر بأن التفاوت حصل في الجانب الذى لا آخر له وليس كذلك بل إنما حصل التفاضل من الجانب المنتهى الذى له آخر فإنه لم يتنص (

ولكن كيف يقول ابن تيمية بقدم جنس الصفات والافعال مع حدوث آحادها ، وهل الجنس شيء آخر غير الأفراد مجتمعة كما قررنا . وهل للكل وجود إلا فى ضمن جزئياته فاذا كان كل جزئى من جزئياته حادثاً فكيف يكون الكل قديماً

يحاول ابن تيمية أن يقرر هذه القاعدة ويثبت أن للجملة حكماً غير حكم

الأفراد فيقول في المنهاج أيضاً :

« وليكن لا يلزم من حدوث كل فرد فرد مع كون الحوادث متعاقبة حدوث النوع فلا يلزم من ذلك أنه لم يزل الفاعل المتكلم معطلا عن الفعل والى كلام ثم حدث ذلك بالسبب كما لم يلزم مثل ذلك في المستقبل فإن كل فرد فرد من المستقبلات المتعاقبة فإن وليس النوع فانياً . وذلك أن الحكم الذي توصف به الأفراد إن كان لمعنى موجود في الجملة وصفت به الجملة : مثل وصف كل فرد بوجود أو إمكان أو بعدم ، فانه يسئلزم وصف الجملة بالوجود والامكان والعدم لأن طبيعة الجميع طبيعة كل واحد وليس المجموع إلا الأحاد الممكنة أو الموجودة أو المعدومة . أما إذا كان ما وصف به الأفراد لا يكون صفة للجملة لم يلزم أن يكون حكم الجملة حكم الأفراد كما في أجزاء البيت والإنسان والشجرة فانه ليس كل منها بيتاً ولا إنساناً ولا شجرة ، إلى أن يقول :

« وفي الجملة فما يوصف به الأفراد قد ترصف به الجملة وقد لا توصف ، فلا يلزم من حدوث الفرد حدوث النوع إلا إذا أثبت أن هذه الجملة موصوفة بصفة هذه الأفراد

وضابط ذلك أنه إذا كان بانضمام هذا الفرد الى هذا الفرد يتغير ذلك ذلك الحكم الذي للفرد لم يكن حكم المجموع حكم الأفراد وإن لم يتغير ذلك الحكم الذي لذلك الفرد كان حكم المجموع حكم الأفراد (١) . الخ ،
هكذا يقرر ابن تيمية تلك القاعدة الهامة . وقد ناقشناها فيما تقدم . ويحل

بها مشاكل كلامية كثيرة ويجعلها أساساً للتوفيق بين ما قام عليه الدليل من قدم الله تعالى بصفاته وما جاءت به النصوص الكثيرة من إرادته تعالى للمحدثات وعلمه بالمتجددات وسماه لما يحدث من الأصوات ومن كونه سيري بعض المرتبات ومن كونه يتكلم بحرف وينادى عباده بصوت إلى غير ذلك مما يدل على قيام الحوادث بذاته من السمع فضلاً عن دلالة العقل الذي إذا عرضنا عليه من يتكلم باختياره وقدرته مثلاً ومن كلامه بغير اختياره وقدرته يحكم بأن الأول أكمل . وكذلك الحال في بحيمه تعالى وإتيانه واستوائه ونزوله وغير ذلك من الأمور التي إن قدرناها منفصلة عنه لزم أن لا يوصف بها وإن قدرناها لازمة لذاته لا تكون بمشيئته وقدرته لزم عجزه وتفضيل غيره عليه .

فالعقل والنقل متضافران على وجوب اتصافه تعالى بالقدرة على هذه الأفعال القائمة به والتي يفعلها بمشيئته وقدرته (١)

بقي علينا أن نذكر موقف ابن تيمية من المانعين لقيام الصفات والأفعال الحادثة بذاته تعالى فهو يرى أنه يلزمهم أن الله لم يكن قادراً على الفعل في الأزل فصار قادراً ، أو كان الفعل ممتنعاً عليه فصار ممكناً من غير تجدد شيء أصلاً أرجب القدرة والإمكان ، وهذا يلزمه أن ينقلب الشيء من الامتناع الذاتي إلى الإمكان الذاتي وهو ما تجزم المقول ببطلانه مع ما فيه من وصف الله بالعجز وتجدد القدرة من غير سبب

قد يقولون إن الممتنع هو القدرة على الفعل في الأزل وأن نفس انتفاء الأزل يوجب إمكان الفعل والقدرة عليه ولكن هذا باطل فإن الأزل ليس

هو شيئاً كان معدوماً فوجد ولا موجوداً فعدم حتى يقال إنه تجدد أمر
أوجب ذلك بل الازل كالابد لا يختص بوقت دون وقت فقول القائل شرط
القدرة انتفاء الازل كقول نظيره شرط القدرة انتفاء الابد . وهذا ما أنكره
الناس على جهم وأبي الهذيل حيث قال لا يقدر على أفعال حادثة في الابد (١)
ويذكر ابن تيمية عن الرازي أنه وهو من أكثر الناس منازعة للسكرامية (٢)
وخصوصاً في هذه المسألة لم يستطع إلا الاعتراف بأن مذهبهم لازم لجميع
الطوائف وأنه ذكر في كتاب الأربعين أنه يلزم أصحابه (٣) أيضاً
فقال ما ملخصه :

والمشهور أن السكرامية يجوزون ذلك وينسكرو سائر الطوائف وقيل أكثر
العقلاء يقولون به وإن أنكروه باللسان فإن أبا علي وأبا هاشم من المعتزلة
وأتباعهما قالوا بارادة حادثة لا في محل ، وأبو الحسين البصري يثبت في ذاته
تعالى علوماً متجددة بحسب تجدد المعلومات والأشعرية يثبتون نسخ الحكم
مفسرين ذلك برفعه أو انتهائه وكلاهما عدم بعد الوجود و يثبتون للعلم والقدرة
وغيرهما تعلقات حادثة . والفلاسفة مع عدمهم عن هذا يقولون بأن الإضافات
وهي القبلية والبعدية موجودة في الأعيان فـ يكون الله مع كل حادث وذلك
الوصف الإضافي حدث في ذاته (٤) ،

(١) المصدر نفسه ج ٢ ص ١١٤ وهذا يناقض ابن تيمية ما ذكره المتكلمون من الفرق بين أزلية

الامكان وامكان الأزلية ويرى أنه فرق قاصد

(٢) لذلك قد وقعت في التمهيد على ما كان بين الرازي والسكرامية من خصومة شديدة حتى

اضطروه الى الخروج من بلاد خراسان

(٣) المقصود بأصحاب الرازي هنا هم الأشعرية لأنه كان في ظاهره أشعرياً

(٤) الموافقة ج ٢ ص ١٠٦ و١٠٧ والأربعين للرازي ص ١١٨

ويقول ابن تيمية إن الرازي قد استوعب جميع حجج المانعين لقيام
الحوادث بذاته تعالى ثم رد عليها واختار منها دليلاً واحداً اعتمد عليه في
هذه المسألة . وخلاصة هذا الدليل أن كل ما صح قيامه بالبارى تعالى فاما
أن يكون صفة كمال أو لا يكون فإن كان صفة كمال استحال أن يكون حادثاً
وإلا كانت ذاته قبل اتصافه بتلك الصفة خالية عن صفة الكمال والخالي عن
الكمال الذي هو يمكن الانصاف به ناقص والنقص على الله محال باجماع الأمة
وإن لم يكن صفة كمال استحال اتصاف الباري بها لأن اجماع الأمة على أن
صفات الله بأسرها صفات كمال فائبات صفة لا من صفات الكمال خرق
للإجماع وأنه غير جائز (١)

ولما كانت هذه الحجة من أقوى ما يتمسك به المانعون ولذلك اختارها
الرازي وعول عليها فقد عني ابن تيمية بالرد عليها وإبطالها من وجوه كثيرة منها
(١) أن المقدمة التي اعتمد عليها الرازي فيها هي قوله (إن الخالي من
الكمال الذي يمكن الانصاف به ناقص) فيقال له ومعلوم أن الحوادث المتعاقبة
لا يمكن الانصاف بها في الأزل كما لا يمكن وجودها في الأزل، وعلى هذا
فالخلو عنها في الأزل لا يكون خلواً عما يمكن الانصاف به في الأزل

(٢) أن يقال أن الرازي لم يثبت امتناع ما ذكره من النقص بدليل عقلي
ولا بنص كتاب ولا سنة بل بما ادعاه من الاجماع . وإذا فاعلم أن المنازعين
في اتصافه بذلك هم من أهل الاجماع فكيف يحتج بالاجماع في مسائل النزاع
(٣) قولك اجماع الأمة على أن صفاته صفات كمال ان عنيت بذلك
صفاته اللازمة لم يكن في هذا حجة لك وان عنيت ما يحدث بمشيئته وقدرته

لم يكن هذا اجماعاً فانك انت وغيرك من أهل الكلام تقولون ان صفة الفعل ليست صفة كمال ولا نقص والله موصوف بها بعد أن لم يكن موصوفاً (٤) إن هذا الاجماع الذى ادعاه حجة عليه فانا إذا عرضنا على العقول موجودين أحدهما ~~يمكنه~~ أن يتكلم ويفعل بمشيئته كلاماً وفعلًا والآخر لا يمكنه ذلك ، بل لا يكون كلامه إلا غير مقدور ولا مراد أو يكون باثناً عنه لكانت العقول تقضى أن الأول أكمل من الثانى .

وكذلك إذا عرضنا على العقول موجودين من المخلوقين أو مطلقاً أحدهما يقدر على الذهاب والمجئ والتصرف بنفسه والآخر لا يمكنه ذلك لكانت العقول تقضى بأن الأول أكمل .

فنفس ما به يعلم أن انصافه بالحياة والقدرة صفات كمال به يعلم أن انصافه بالأفعال والأقوال الاختيارية التى تقوم به والتى يفعل بها المفعولات المبينة له صفة كمال (١) .

ولما كان بعض المتكلمين كالأمدي قد عارض الرازى فيما ادعاه من لزوم هذه المسألة لجميع الطوائف بأن المراد بالحادث الذى يقصد نفي قيامه بذاته تعالى هو الموجود بعد عدم وأما مالا يوصف بالوجود كالأعدام المتجددة والأحوال عند الفاتنين بها وكذلك النسب والاضافات فهذه لا يصدق عليها اسم الحادث وإن صدق عليها اسم المتجدد . وحينئذ فلا يلزم من تجدد الاضافات والأحوال فى ذات البارئ أن يكون محلاً للحوادث (٢) .

نقد على ابن تيمية بنقض هذه المعارضة من وجوه ، أهمها :
(١) أن الأدلة التى استدلوا بها على نفي الحوادث تستلزم نفي المتجددات

(١) الموافقة ج ٢ ص ١٧٣ - ١٧٥ .

(٢) ابتكار الاسكار ج ١ ص ٤٧٦ ، يوجد بهدار المكتب العربية تحت رقم ١٩٥٤ كلام .

أيضاً على فرض تسليم الفرق بينهما :

(٢) أن يقال تسمية هذا متجدداً وهذا حادثاً ، فرق لفظي لا معنوي حتى لو عكسه عاكس فسمى هذا متجدداً وهذا حادثاً لما أنكر عليه ذلك :

(٣) إن دعوى المدعى أن الجمهور إنما يلزمهم تجدد الإضافات والأحوال والاعدام لا تجدد الحادث الذي وجد بعدم ذاتا كان أو صفة دعوى ممنوعة لم يقم عليها دليلاً بل الدليل يدل على أن أولئك الطوائف يلزمهم قيام أمور وجودية بذاته تعالى ، مثال ذلك أنه سبحانه وتعالى يسمع ويرى ما خلقه من الأصوات والمرئيات وقد أخبر القرآن بحديث ذلك في مثل قوله (وقل اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله) . وقوله (ثم جعلناكم فئاماً في الأرض من بعدهم للنظر كيف تعملون) وحديثه يقال هؤلاء أنتم معترفون وسائر العقلاء بأن المعدم لا يرى موجوداً قبل وجوده فإذا وجد فراه موجوداً وسمع كلامه فهل حصل أمر وجودي لم يكن قبل أول ما يحصل شيء فإن قيل لم يحصل أمر وجودي وكان قبل أن يخلق لا يراه لزم أن لا يراه بعد خلقه أيضاً وإن قيل حصل أمر وجودي فذلك الوجودي أما أن يقوم بذاته الله وإلا أن يقوم بغيره فإن قام بغيره لزم أن يكون غير الله هو الذي رآه وإن قام بذاته علم أنه قام به رؤية ذلك الوجود الذي وجد . فئاتسمونه إضافات وأحوالاً وتعلقات وغير ذلك أن لم تكن أموراً موجودة فلا فرق بين حاله قبل أن يرى ويسمع وبعد أن يرى ويسمع فإن العدم المستمر لا يوجب كونه صار رانياً سامعاً وإن قلتم بل هي أمور وجودية فقد أقررتم بأن رؤية الشيء المعين لم تكن حاصلة ثم صارت حاصلة بذاته وهي أمر وجودي (١)

وواضح أن ابن تيمية قد بنى نقضه لهذه المعارضة على أنه لا واسطة بين الوجود والمعدوم كما أنه لا فرق بين الموجود والوجودى والعدم والعدمى والمتجدد والحادث والخصوص بنزاعونه فى ذلك .

فلو أثبت هو أن ما تدعيه الأشاعرة من التعلقات وما تدعيه الفلاسفة من النسب والاضافات وما يدعيه بعض المعتزلة والأشاعرة من الأحوال أمور موجودة وقائمة بالذات لثم له ما أراد.

وإذا كانت هذه المسألة قد أثارَت هذا النزاع الطويل بين ابن تيمية وخصومه وشغلت قدراً كبيراً من جهده الكلامى فإن هناك مسألة أخرى كانت أعظم منها خطراً وأبعد أثراً فى مذهبه وهى :

الفصل السابع

الصفات الخبرية

يقصد بالصفات الخبرية أو السمعية ما كان الدليل عليها مجرد خبر الرسول دون استناد إلى نظر عقلى كاستوائه تعالى على العرش ونزوله إلى سماء الدنيا ومجيئه يوم القيامة وكمجيبته ورضاه عن المؤمنين وسخطه وغضبه على الكافرين وكالوجه واليد والعين والقدم وغير ذلك مما جاء به الكتاب الكريم واستفاضت به الأحاديث الصحيحة عن رسول الله ﷺ .

وقد عنى ابن تيمية عناية بالغة بإثبات هذه الصفات والرد على من أنكرها من المتكلمين والفلاسفة ووضع فى ذلك رسائل على جانب عظيم

من الاهمية منها العقيدة الخوية الكبرى (١) وقد أشرنا اليها فيما سبق وقلنا إنه ألفها لإجابة على سؤال ورد اليه من حماة فيما يتعلق بآيات الصفات وأحاديثها ومنها العقيدة الواسطية (٢) وقد ألفها كما يقول لإجابة لرغبة بعض أصحابه من قضاة واسط حينما شكوا اليه ما الناس فيه ببلادهم في دولة التتر من غلبة الجمل والظلم ودروس الدين والعلم وسأله أن يكتب له عقيدة يجمع عليها الناس فكتب له هذه العقيدة التي عرفت بعد بالواسطية وقد وقعت له فيها مناظرة في مجلس نائب السلطنة بدمشق مع بعض كبار العلماء (٣) ويقول الذهبي إنه وقع الاتفاق بعدها على أن هذا معتقد ساني جيد (٤) وهذا الى جانب ما يوجد ميثوقاً في معظم كتبه من محاورات طويلة يقصد بها إثبات هذه الصفات وإبطال الشبه المنكرين لها لاسيما كتابه (منهاج السنة) فقد أودع فيه من ذلك ما لم يوجد مثله في كتاب

ولابن تيمية في هذه الناحية كتاب آخر ألفه في الرد على (تأسيس التقيديس للرازي) ويقال إن هذا الكتاب موجود بالمكتبة الظاهرية بدمشق (طى الكواكب الدراري) (٥) وبودنا لو كنا لطلعنا على هذا الكتاب لنرى كيف كان دفع ابن تيمية للحجج الرازي وشبهاته في هذا الباب وكذلك عنى أتباع ابن تيمية من بعده بهذه الناحية من علم الكلام

(١) توجد هذه العقيدة في ضمن مجموعة الرسائل الكبرى ج ١ من صفحة ٤١٤ الى ٤٦٩

(٢) توجد أيضاً في ضمن مجموعة الرسائل الكبرى ج ١ من صفحة ٣٨٧ الى ٤٠٦ وهي الرسالة التاسعة من هذه المجموعة

(٣) مجموعة الرسائل الكبرى ج ١ ص ٤٠٧ الطبعة الاولى سنة ١٣٢٣

(٤) نفس المصدر السابق ص ٤١٣

(٥) حاشية التبصير في الدين ص ٩٤ طبعة أولى سنة ١٩٤٠

وأفرد بها بالتأليف وخاصة تليذه ابن قيم الجوزية المتوفى سنة ٧٥١ فقد ألف في هذا كتابه (اجتماع الجيوش الإسلامية) (١) وحشد فيه طائفة عظيمة من الآيات والأحاديث وأقوال السلف التي تثبت اتصافه تعالى بحقيقة بتلك الصفات ، ثم قال في ختامه :

« ولوشئنا لا تبنا على هذه المسألة بألف دليل ولكن هذه نبذة يسيرة من كثير قليله لا يقال له قليل ومن هداه الله فهو المهتدى ومن بضل فمأله من سبيل ،

وله في هذا أيضاً كتاب (الصواعق المرسلة في الرد على الجهمية والمعتلة (٢) وكتاب (دفع شبهة التشبيه (٣) وغيرها

ويمكن القول بأن الذي دفع ابن تيمية وأنصاره إلى المبالغة في إثبات هذه الصفات والاكتثار من الكلام فيها حتى أصبحت أهم ما يتميزون به هو ما استقر عليه رأى جمهور المتكلمين والفلاسفة من استحالة اتصاف البارئ تعالى بحقيقة هذه الصفات وقولهم بوجوب تأويل ما ورد فيها من النصوص إلى معان تليق بذاته المقدسة واعتبارهم القول بثبوتها لله على الحقيقة تشبيهاً ونحسبها ولعل نثر الدين الرازى وهو من كبار متأخرى الأشاعرة يعتبر أوضح مثل للغلو في نفي تلك الصفات ومعارضته مذاهب المشبتهين حتى إنه ألف في ذلك كتاباً خاصاً سماه (تأسيس التقديس (٤) وفي هذا الكتاب يعنى الرازى

(١) يوجد بدار الكتب العربية تحت رقم ٣٥٣٧ تصوف

(٢) يوجد بدار الكتب بمصر للصواعق لمحمد بن الموصلى رقم ١٦٨٩ كلام

(٣) دار الكتب كلام رقم ١٦٨٥

(٤) دار الكتب رقم ٣٣٦٠ كلام ومزج

بقائمة البراهين الكثيرة من العقل والنقل على استحالة اتصاف البارئ بما يستلزم كونه جسماً أو في حين أو مختصاً بجهة ويورد كثيراً من شبه الخصوم ثم يجيب عنها .

ويذكر بعد ذلك كثيراً من الآيات والأحاديث الواردة في تلك الصفات وبأخذ في تأويلها بما يتفق مع نزعه في التنزيه ، تلك النزعة التي تظهر واضحة جليلة حتى في خطبة هذا الكتاب حيث يقول فيها :

فاستواؤه قهره واستيلاؤه ونزوله بره وعطاؤه وجميعه حكمه وقضاؤه ووجهه وجوده أو جوده وحباؤه وعينيه حفظه وعونه اجتباؤه وضحه عفوّه أو إذنه وارتضاؤه وبده إنعامه وإكرامه واصطفاؤه

ولما كان هذا الكتاب يعتبر من أقوم ما ألف في تأييد مذهب النفاة لتلك الصفات ومعارضة جماعة المثبتين لها فقد اهتم ابن تيمية بالرد عليه كما أسلفنا ونقض ما حشى به من براهين

والآن فلنأخذ في بيان مذهب كل من الفريقين في هذه المسألة

يكاد يكون من المنفق عليه بين الفلاسفة والمعتزلة في تلك الصفات الخبرية وتأويل ماورد فيها من الآيات والأحاديث على نحو يليق بذات الله تعالى كما نفوا عنه صفات المعاني من العلم والقدرة ونحوهما على ما سبقت الإشارة إليه وأما الأشاعرة فالمتقدمون منهم كأبي الحسن الأشعري وأبي بكر الباقلائي وغيرهما كانوا يثبتون هذه الصفات ويخرجون من تأويلها بما يقتضى نفيها عن الله عز وجل

يقول الأشعري في كتابه الإبانة ما يخصه :

وجملة قولنا أن نقر بالله وملأكنه وكتبه ورسله وبما جاءوا به من عند

الله وبما رواه الثقات عن رسول الله ﷺ لا نرد من ذلك شيئاً وإن الله عز وجل واحد لا إله إلا هو نرد صمد لم يتخذ صاحبة ولا ولداً وأن محمداً عبده ورسوله أرسله بالهدى ودين الحق وأن الجنة حق والنار حق وأن الساعة آتية لا ريب فيها وأن الله يبعث من في القبور وأن الله مستور على عرشه كما قال (الرحمن على العرش استوى) وأن له وجهاً كما قال (ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام) وأن له يدين بلا كيف كما قال (خلقت يدي) وقال (بل يدها مبسوطتان) وأن له عشرين بلا كيف كما قال (تجري بأعيننا) وندين بأن الله يقاب القلوب بين أصبعين من أصابع الله عز وجل وأنه عز وجل يضع السموات على إصبع والأرضين على إصبع كما جاءت الرواية عن رسول الله ﷺ ونصدق بجميع الروايات التي يثبتها أهل النقل من النزول إلى السماء الدنيا ونقول إن الله عز وجل يحيى يرم القيامة كما قال (وجاء ربك والملك صفواً صفواً) إلى آخر ما قال الأشعري ،

ويدعى ابن تيمية أن ذلك هو الرأي الوحيد للأشعري لم يختلف في ذلك كلامه وليس له في المسألة رأيان أصلاً كما يدعى ذلك طائفة من أصحابه بل هو الرأي الذي ذكره في عامة كتبه كالموجز والمقالات الصغير والكبير وغيرهما وأتباع الأشعري أنفسهم يحكون له هذا الرأي دون غيره . فقد جاء في المحصل للرازي ما نصه :

« مسألة ، الظاهريون من المتكلمين زعموا أن لا صفة لله وراء السبع أو الثمان وأثبت أبو الحسن الأشعري اليد صفة وراء القدرة والوجه صفة وراء الوجود وأثبت الاستواء صفة أخرى ،

وأما الباقلاني فيحكي عنه ابن تيمية والذهبي أنه ذكر في كتابه الإبانة

فان قال قائل فما الدليل على أن لله وجهاً ويداً قبل (ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام)

وقوله تعالى (ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي) فأثبت لنفسه وجهاً ويداً - فان قيل فما أنكرتم أن يسكون وجهه ويده جارية لذكنتهم لا تعفلون إلا وجهاً ويداً جارية قلنا لا يجب ذلك كما لا يجب إذا لم نعقل حياً عالماً قادراً إلا جسمين أن نقضى نحن وأنتم بذلك على الله سبحانه وكما لا يجب في كل شيء كان قائماً بذاته أن يسكون جرهماً لأننا وإياكم لا نجد قائماً بنفسه في شاهدنا إلا كذلك الخ . . .

فاذا صح هذا الذى نقله ابن تيمية والذهبي عن الباقلاني كان هو والأشعري من القائلين بثبوت تلك الصفات بمقتضى هذه النصوص الصريحة من كتبهما .

وأول من اشتهر عنه أنه نفى هذه الصفات من الأشاعرة هو امام الحرمين الجويني وتبعه على ذلك جميع متأخري الأشاعرة تقريباً مثل الغزالي والرازي والآمدى وغيرهم .

ويحكى ابن تيمية عن امام الحرمين أن له في تأويل الظواهر الواردة في تلك الصفات قولين ففي الارشاد أولها وليكنه في الرسالة النظامية رجع عن ذلك وحرّم التناويل وبين لإجماع السلف على تحريمه (١) .

وأما الغزالي فيذكر في كتابه (الاقتصاد في الاعتقاد) أن الناس بأزاء هذه الظواهر فريقان عوام وعلساء ويرى أن اللائق بعوام الخلق أن لا يخاض بهم في هذه التناويلات بل ينزع من عقائدهم كل ما يوجب التشبيه

وبدل على الحدوث . وإذا سألوا عن معاني هذه الآيات زجروا عنها لأن عقولهم لا تتسع لفهمها وأما العلماء فاللائق بهم معرفة ذلك وتفهمه (١) .
وكلام الرازي في هذه المسألة مضطرب بين التأويل وعدمه ففراه في بعض كتيبه مثل المحصل ومعالم أصول الدين وغيرهما يرى أن الواجب هو التوقف في أمر هذه الصفات دون إثبات أو نفي بينما هو في أساس التقديس يجمع كما رأينا إلى التأويل ويتوسع فيه إلى أبعد الحدود .

وأما المثبتون لتلك الصفات الخيرية فهم الحنابلة والكرامية :
أما الحنابلة فاذا اعتبرنا ابن تيمية هو لسانهم الناطق بأدائهم والمبين لمذهبهم فقد عرفنا موقفه بإزاء الصفات عامة ذلك الموقف الذي يتلخص في إثبات كل ما أثبتته الله لنفسه أو أثبتته له رسوله من غير تحريف ولا تعطيل ولا تكييف ولا تمثيل .

أما الكرامية فيظهر أنهم لم يسكنوا على رأى واحد في هذه المسألة فقد جاء في تلخيص المحصل لنصير الدين الطرمسى :

« إن أصحاب أبى عبد الله بن كرام اختلفوا فقال محمد بن الهيثم إنه تعالى في جهة فوق العرش لا نهاية لها والبعث بينه وبين العرش أيضاً غير متناه وقال أصحابه البعد متناه وكلهم نفوا عنه خمساً من الجهات وأثبتوا له التحت الذى هو مسكن غيره وباقى أصحاب ابن الهيثم قالوا بكونه على العرش كما قال سائر المجسمة وبعضهم قالوا بكونه على صورة وقالوا بمجيئه وذهابه (٢) . ١ هـ ،
وفي كتاب (التبصير في الدين) لأبى المظفر الأسفرائينى المتوفى سنة ٤٧١ هـ

(١) الاقتصاد ص ٢٦ الطبعة الاولى سنة ١٣٢٠ الخانجي .

(٢) تلخيص المحصل ص ١١٤ .

يذكر أن من الكرامية من كان يسمى الله جوهراً ومنهم من يسميه جسماً وكذلك منهم من يقول إنه عمار للعرش ، والعرش مكان له و بعضهم يقول إنه ملاق للعرش غير عمار وأنهم اختلفوا كذلك في أنه هل هو أكبر من العرش أو مثله أو أصغر منه ؟ (١) .

بقى علينا أن نعرف الحجج التي يدلي بها كل فريق على الإثبات أو النفي ولكن الصفات الخبرية كثيرة لا يمكن استقصاء القول فيها بإيراد الأدلة على إثباتها أو نفيها بالتفصيل ولذلك سنجتزئ بذكر أشهر ما وقع فيه النزاع وطال حوله الجدل من هذه الصفات ليكون نموذجاً لما عدها منها وذلك بحسب ما نعتقد صفة الاستواء على العرش وصفة النزول .

استدل النافون لاستوائه تعالى على العرش بوجوه ، بعضها مبني على استحالة الاستواء نفسه وبعضها مبني على استحالة الحيز والجهة فإن الاستواء على العرش مستلزم لهما وما استلزم المحال فهو محال أيضاً ،

فمن النسخ الأول مثلاً ما ذكره الرازي في تأسيس التقديس من أنه لو كان على العرش سكان حملة العرش حاملين له وهذا مستلزم للاحتياج .
ولسكان الابتداء بخلق العرش أولى من الابتداء بخلق السموات والأرض مع أن قوله تعالى (إن ربكم الله الذي خلق السموات والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش) يفيد تقدم خلقها (٢)

ولو كان على العرش أيضاً لسكان ما يلي هذا الجانب منه متميزاً عما يلي

(١) التبصير ص ٦٥ - ٦٦ . (٢) لا يخفى ما في هذه الحجة من مغالطة فإن تأخر الاستواء على العرش عن خلق السموات والأرض لا يفيد تقدم خلقها على خلق العرش على أن قوله تعالى (وهو الذي خلق السموات والأرض في ستة أيام وكان عرشه على الماء) يفيد تقدم خلقها قطعاً .

هذا الجانب فيكون منقسماً والانتظام من خواص الأجسام والله تعالى ليس بجسم (١) الخ ما ذكره الرازي

ولابن تيمية ردود مستفيضة على هذه الحجج وأمثالها نذكر منها على سبيل المثال رده على الحجة الأولى منها فهو ينكر أن يكون الله محتاجاً إلى العرش أو إلى غيره من المخلوقات . فإن المخلوق هو الذي يفقر إلى الخالق ولا يفقر الخالق إلى المخلوق وبقدرته قام العرش وسائر المخلوقات فهو غنى عن العرش وغيره وكل ما سواه فقير إليه

وإذا كان الله فوق العرش لم يجب أن يكون محتاجاً إليه . فإن الله خلق العالم بعضه فوق بعض ولم يجعل عاليه محتاجاً إلى سافله فلهواء فوق الأرض وليس محتاجاً إليها وكذلك السحاب فوقها وليس محتاجاً إليها وكذلك السموات فوق السحاب والهواء والأرض وليست محتاجة إلى ذلك والعرش فوق السموات والأرض وليس محتاجاً إلى ذلك فكيف يكون العلى الأعلى ، خالق كل شيء محتاجاً إلى مخلوقاته . يكونه فوقها عالياً عليها (٢)

على أن ابن تيمية يرى أن الله مستو على عرشه استواء بليق بجلاله ويختص به فكما أنه مرصوف بأنه بكل شيء عليم وعلى كل شيء قدير وأنه سميع بصير ونحو ذلك ولا يجوز أن يثبت للعلم والقدرة خصائص الاعراض التي لعلم المخلوقين وقدرهم فكذلك هو سبحانه فوق العرش ولا يثبت لفوقيته خصائص فوقية المخلوق على المخلوق ولوازمها (٣)

(١) تأطيس التقيديس ص ٢٠

(٢) منهاج ج ١ ص ٢٦٢

(٣) مجموعة الرسائل الصكري ص ٢٢٩ العقيدة الجوزية

يقول ابن تيمية في تفسير سورة الاخلاص :

« فصار لفظ الاستواء متشابهاً يلزمه في حق المخلوقين معاني ينزه الله عنها فنحن نعلم معناه وأنه العلو والاعتدال لكن لانعلم السكيفية التي اختص بها الرب التي يكون بها مستويا من غير افتقار منه الى العرش بل مع حاجة العرش (١) »

وعلى ذلك فما يذكره الرازي وغيره من اللوازم لاستوائه تعالى على العرش لا يقره ابن تيمية ولا يلزمه وأما ما احتج به النفاة على استحالة الحيز والجهة المستلزم لاستحالة الاستواء على العرش فكثير والرازي في تأسيس التقديس يذكر براهين عقلية كثيرة على نفى الحيز والجهة ، منها :-

أنه لو كان متجيزاً لكان مماثلاً لساائر المتجزئات في تمام الماهية والسكان متناهياً وكل متناه يمكن وكان محتاجاً إلى الحيز الذي يشغله ولكن إما منقسماً فيكون جسماً أو غير منقسم فيكون جوهرًا فرداً وهو تشبيه لله بأحقر مخلوقاته .

ولكن ابن تيمية يرى أن لفظي الجهة والحيز من الالفاظ المجملة التي تحتمل أكثر من معنى وأنه لا بد من التفصيل قبل الحكم بذلك نقياً أو إثباتاً فان لفظ الجهة قد يراد به ماهو موجود كالفلك الاعلى وقد يراد به ماهو معدوم كما وراء العالم . ومن المعلوم أن لا موجود إلا الخالق والمخلوق فاذا أريد بالجهة أمر موجود غير الله كان مخلوقاً والله تعالى لا يحصره ولا يحيط به شيء من المخلوقات فهو ليس في جهة بهذا المعنى

وإن أريد بالجهة أمر عديم وهو ما فرق العالم فليس هناك إلا الله وحده

فاذا قيل إنه في جهة كان معنى الكلام أنه هناك فوق العالم حيث انتهت المخلوقات
فوق الجبوع عال عليه (١)

وبمثل ذلك يقال في لفظ الحيز فانه تارة يراد به أمر موجود فيكون
ممتنعاً على الله وتارة يراد به أمر عدمي فلا يكون ممتنعاً (٢)

ولعل ابن تيمية في إثباته للجهة ورده على النفاذ بتقسيمها الى وجودية
وعدمية متأثر الى حد ما بآراء رشد الذي صرح بإثبات الجهة في كتاب
المكشف وفرق بينها وبين المكان فقال ما نصه :

والقول في الجهة - وأما هذه الصفة فما زال أهل الشريعة من أول الأمر
يثبتونها لله سبحانه حتى نفثها المعتزلة ثم تبعهم على نفثها متأخرو الأشاعرة
كأبي المعالي ومن اقتدى بقوله . وظاهر الشرع كلها تقضى بإثبات الجهة
مثل قوله تعالى (ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية) ومثل قوله (ينزل
الأمر من السماء إلى الأرض ثم يعرج إليه في يوم كان مقداره ألف سنة مما
تعدون) ومثل قوله تعالى (تخرج الملائكة والروح إليه . . .) ومثل قوله
(أأنتم من في السماء أن يخسف بكم الأرض فإذا هي تمور) إلى غير ذلك من
آيات التي إن سلط التأويل عليها عاد الشرع كله وقولا وإن قيل أنها من
المتشابهات عاد الشرع كله متشابهاً لأن الشرائع كلها مبنية على أن الله في السماء
وأن منه تنزل الملائكة بالوحي إلى النبيين وأن من السماء نزلت الكتب واليها
كان الاسراء بالنبي ﷺ حتى قرب من سدرة المنتهى وجميع الحكماء قد اتفقوا

(١) منهاج السنة ج ١ ص ٢١٦

(٢) المصدر نفسه ص ٢٤٩

على أن الله والملائكة في السماء كما انفقت جميع الشرائع على ذلك (١)
والشبهة التي قادت نفاذ الجبهة إلى نفيها هي أنهم اعتقدوا أن إثباتها يوجب
إثبات المكان وإثبات المكان يوجب إثبات الجسمية ونحن نقول إن هذا كله
غير لازم فإن الجبهة غير المكان . اهـ

وأما صفة النزول فلم يرد ذكرها في القرآن ولكن ورد بها حديث عن
رسول الله ﷺ ونصه كما في كتاب العلو للذهبي (ينزل ربنا عز وجل
كل ليلة إذا مضى ثلث الليل الأول فيقول أنا الملك من ذا الذي يسألني فأعطيه
من ذا الذي يدعوني فأستجيب له : من ذا الذي يستغفرني فأغفر له فلا
يزال كذلك) .

ويقول الذهبي إن إسناده قوى بل يدعى أن أحاديث النزول متواترة
تفيد القطع (٢)

والرازي يتكلم عن هذا الحديث من وجوه :

(١) - أن النزول يستعمل في غير الانتقال كما في قوله تعالى (وأنزل لكم
من الأنعام ثمانية أزواج) ومعلوم أن البقر والجمال لا ينزل من السماء إلى
الأرض وكما في قوله تعالى (فانزل الله سكينته على رسوله) والانتقال على
السكينة محال .

(٢) - أنه إن كان المقصود من النزول إلى السماء الدنيا أن يسمع نداؤه
تعالى فهذا المقصود ما حصل وإن كان المقصود بمجرد النداء سمع أو لم يسمع
فهذا لا حاجة فيه إلى النزول .

(١) الكشف عن مناهج الأدلة ص ٩٣

(٢) كتاب العلو ص ٥٩

(٣) - أن السماء الدنيا بالنسبة الى ما فوقها من الاجرام العظيمة شئ صغير جداً ، فكيف بالنسبة الى الله جل شانه ، فلو كان البارئ ينزل اليها حقيقة للزم إما التداخل أو فناء بعض أجزائه وكلاهما محال وإذا استحال النزول الحقيقي على الله تعالى فلا بد من حمله على المجاز والمعنى تنزل رحمته أو ملائكته أو يكون المراد أن هذا الوقت أرجى لاجابة الدعاء وقبول الأعمال (١)

والرازي من جهة أخرى يطعن في صحة الحديث ويقول إنه لم يخرج عن كونه خبر واحد والتمسك بخبر الواحد في معرفة الله وصفاته غير جائز وإنما تقبل أخبار الآحاد في العمليات فقط وذلك لأنهم مظلونة وروايتهم غير معصومة حتى أن الصحابة وهم أعلى الرواة قدراً لا تفيد روايتهم القطع واليقين وقد طعن بعضهم في بعض

ويقول الرازي إن جماعة من الملاحدة قد وضعوا كثيراً من تلك الأحاديث المذكورة وأحتموا في تزويجها على المحدثين ويعجب من أن المحدثين يخرجون الروايات بأقل العلم كحب على ونحوه ثم هم يقبلون هذه الأحاديث التي يوصف فيها الله بما يبطل إلهيته وربوبيته (٢) .

هذا ما ذكره الرازي خاصاً بصفة النزول ، ولكن ابن تيمية ينكر أن يكون في القرآن أو في السنة لفظ نزول ليس فيه معنى النزول المعروف لأنها جاءت بلغة العرب ولا تعرف العرب نزولاً إلا بهذا المعنى ، ولو أريد غير هذا المعنى لكان خطأ بغير لغتها واستعمالاً للفظ المعروف له معنى في

(١) تأييد التفسير للرازي ص ١٣٤

(٢) د د د د د د د د د د (٢) ص ٢٠٥

معنى آخر وهذا لا يجوز (١) .

ولسكن هل معنى هذا أن ابن تيمية يقول بالنزول الحقيقي الذى يقتضى هبوط البارى جل شأنه من على العرش إلى السماء الدنيا . وهل هو يجوز عليه الحركة والانتقال . ؟

لم أجد لابن تيمية نصاً يفيد هذا ، بل مذهبه الصريح الذى يذكره فى عامة كتبه أن الله فوق سمواته على عرشه بائن عن خلقه وأنه لا يحصره ولا يحيط به شيء من مخلوقاته كما أنه لا يحل فى شيء منها .

وإذا فلا معنى للنزول عنده إلا أنه صفة لله عز وجل لا يماثل نزول الخلق كما أن استواءه لا يماثل استواء الخلق ، فإن الله عنده لا يماثل شيء ، لا فى ذاته ، ولا فى صفاته ، ولا فى أفعاله .

يقول فى تفسير سورة الاخلاص :

« قال رب سبحانه إذا وصفه رسوله بأنه ينزل إلى سماء الدنيا كل ليلة وأنه يدنو عشية عرفة إلى الحجاج ، وأنه كلم موسى فى الوادى الأيمن فى البقعة المباركة من الشجرة وأنه استوى إلى السماء وهى دخان ، فقال لها وللارض انظريا طوعا أو كرها لم يلزم من ذلك أن تسكون هذه الأفعال من جنس ما نشاهده من نزول هذه الأعيان المشهودة حتى يقال ذلك يستلزم تفرغ مكان وشغل آخر (٢) ،

وأما ما حكاه ابن بطوطه الأندلسى فى رحلته من قوله (٣) :

(١) مجموعة الرسائل العسكرية ص ٢٢٧ ج ١ تبیان طبعه منیر

(٢) تفسیر الاخلاص ٩٣ الطبعة الاولى سنة ١٣٥٢

(٣) هو الرحلة المشهورة توفى سنة ٧٧٦ هـ

وكدت إذ ذاك بدمشق فخرته (ابن تيمية) يوم الجمعة وهو بعد بالناس على منبر الجامع ويذكرهم ، فكان من جملة كلامه أن قال إن الله ينزل إلى سماء الدنيا كنزولي هذا ونزل درجة من درج المنبر ، فعارضه فقيه مالكي يعرف بابن الزهراء وأنكر ما تكلم به فقامت العامة إلى هذا الفقيه وضربوه بالأيدى والنعال ضرباً كثيراً حتى سقطت عمامته (١) . الخ ، فقد تكلم أنصار ابن تيمية في ذلك وردوه بما لا بدع مجالاً للشك في بطلانه لا سيما وأنه يخالف لما ذكره ابن تيمية في عامة كتبه .

ويقول بعض الباحثين إن ابن تيمية كان محبوساً في المدة التي كان فيها ابن بطوطة بدمشق وعلى ذلك تكون هذه الواقعة مفتعلة من أساسها . ولعل من الواجب هنا ونحن نتكلم عن أعظم مسألة كلامية فيذهب ابن تيمية أن نشير إلى ما يتمسك به في إثبات تلك الصفات اجمالاً . فهو يرى أن نصوص الكتاب والسنة وأقوال السلف كلها متضافرة على الإثبات وأنه ليس فيها حرف واحد يخالف ذلك لا نصاً ولا ظاهراً فلم يقل الله ولا رسوله ولا أحد من السلف إن الله ليس في السماء ولا إنه ليس على العرش ولا إنه ليس داخل العالم ولا خارجه إلى غير ذلك من عبارات النفاة وحينئذ فلا يخلو إما أن يكون الحق هو ما يقوله هؤلاء النفاة من هذه العبارات ونحوها دون ما يفهم من الكتاب والسنة وإما أن يسكون الحق في ذلك مع أهل الإثبات . فإن كان الأول فمعلوم أن القرآن لم يبين هذا ولا الرسول ولا أحد من الصحابة والتابعين وأئمة المسلمين ولا يمكن لأحد أن ينقل عن واحد من هؤلاء أنه نفي ذلك أو أخبر به ، فكيف يجوز على الله ثم على

رسوله ثم على خير هذه الأمة أن يتكلموا بما هو نص أو ظاهر في خلاف الحق ثم الحق الذي يجب اعتقاده لا يبرحون به قط لانصاً ولا ظاهراً .
 لقد كان ترك الناس بلا كتاب ولا سنة أهدى لهم وأنفع على هذا التقدير ، بل كان وجود الكتاب والسنة ضرراً محضاً في أصل الدين .
 فالكتاب الذي جعله الله هدى للناس وبياناً ومرداً عند التنازع لا يصلح إذا للاعتقاد به والرسول الذي بعثه الله وأمره أن يبين للناس ما نزل إليهم وأن يبايع البلاغ المبين معزول عن التعليم والاختبار بصفات من أرسله . وإذا كان الحق مع النفاة فكيف لم يقل الرسول يوماً من الدهر ولا أحد من سلف الأمة إن هذه الآيات والأحاديث لا يقصد بها ظاهرها وأن من تمسك بها في باب الاعتقاد فهو ضال حتى يحذرها الناس ولا يأخذوا عقائدهم منها .
 قد يقال إن هذه الآيات والأحاديث إنما أريد بها خلاف ما يفهم منها أو خلاف ما دلّت عليه وإنه لا ضير في ذلك مادامت لغة العرب قد جاءت بالحقيقة والمجاز فاذا تعذر استعمال اللفظ في معناه الحقيقي أو استحالة وجب إما صرفه عن ظاهره بتأويلات مناسبة ، وإما السكوت عنه وتفويض العلم فيه إلى الله تعالى .

ولكن أما كان يجب على الرسول حينئذ أن يبين للناس الحق الذي يجب التصديق به باطناً وظاهراً بل ويبين لهم ما يدلهم على أن هذا الكلام لم يرد به مفهومه ومقتضاه فإن من المعلوم باتفاق العقلاء أن المخاطب المبين إذا تكلم بمجاز فلا بد أن يقرن خطابه بما يدل على إرادة المعنى المجازي لا سيما إذا كان المعنى الحقيقي للفظ باطلاً لا يجوز اعتقاده في الله .
 وإذا لم يمكن في الكتاب ولا في السنة ولا في كلام أحد من السلف

ما يدل على النفي أصلاً وكانوا لا يتكلمون إلا بالاثبات دل ذلك على أن
الاثبات هو الذى يمتدونه ويمتدونه ، دون النفي ، الذى لم يتكلموا به قط
ولم يظهروه (١) .

وقد يقال أيضاً إن الدليل العقلى دل على استحالة هذه الظواهر فلو
اعتقدناها كان ذلك مكابرة للعقل . وأن أنكرناها كان ذلك تكذيباً للشرع
فوجب إزالة للمعارض إما تأويلها بما يوافق العقل أو الإمساك عنها
ولكن من الذى سلم لكم أن العقل يحيل هذا أو أنه موافق لمذهبكم فى
النفي بل العقل الصريح إنما يرافقه ما أثبتته الرسول وليس بين المعقول الصريح
والمنقول الصحيح تناقض أصلاً . اهـ

وأخيراً نجد هذه المشكلة متعلقة إلى حد كبير بمقتضى المحكم والمتشابه
والنفويض والتأويل والخلاف فى ذلك فإن نفاة تلك الصفات يعدون ماورد
فيها من الآيات والأحاديث من المتشابه الذى لا يعلم تأويله إلا الله أو
هو والراسخون فى العلم على القولين فى الآية . وخصوصهم بما رضونهم فى
ذلك ويقولون إن هذه الآيات والأحاديث ظاهرة الدلالة على معانيها وليس
فيها أى اشتباه بل يذهبون إلى أبعد من هذا وهو أنه ليس فى القرآن ولا
فى الحديث لفظ لا يفقه معناه وأن رسول الله ﷺ لم يمت حتى كان صحابته
على علم تام بجميع معانى الآيات القرآنية والأحاديث النبوية كلها

وإذا فلا بد لنا من معرفة رأى ابن تيمية فى معانى هذه الالفاظ وما يبعد
من الآيات والأحاديث فى نظره محكما وما يبعد منها متشابهاً وهو يوضح لنا
ذلك فى رسالة خاصة سماها (الأكليل فى المتشابه والتأويل) فضلاً عما يوجد

(١) فمد لخصتها هذه الحجج من العتيدة الجوية السكبري ومن مجموعة الرسائل والمنازل ج ١ ص ١٨٦

متفرقا في كتبه الأخرى خاصاً بهذه المسألة

وخلاصة رأيه أن المحكم ينقسم إلى ثلاثة أقسام يقابل كل واحد منها نوع من التشابه . فالأحكام - ١ - إما في التنزيل ويقابله ما يلقبه الشيطان بما نسخ الله وأزاله - ٢ - وإما في إبقاء التنزيل ويقابله المنسوخ الذي هو رفع ما شرع - ٣ - وإما في التأويل ومعناه تمييز الحقيقة المقصودة حتى لا تشبه بغيرها ويقابله الآيات المتشابهات أي التي تشبه هذا وتشبه ذلك فتكون محتملة للمعنيين (١)

ويرى ابن تيمية أن التشابه أمر نسبي إضافي فقد يشبهه على إنسان ما لا يشبهه على غيره وقد يكون في القرآن آيات كثيرة لا يعلم معناها كثير من العلماء فضلاً عن غيرهم وليس ذلك في آية معينة بل قد يشكل على هذا ما يعرفه ذلك وذلك تارة قد يكون غرابة في اللفظ وتارة لاشتباه المعنى بغيره وتارة لشبهة في نفس الإنسان تمنعه من معرفة الحق وتارة لعدم التدبر التام وتارة لغير ذلك من الأسباب ولكن ذلك لا يعني أن معرفة المعنى المقصود من هذه الآيات مستحيل لا يمكن دركه كما يدعى ذلك من يدعيه من المتكلمين (٢)

وأما لفظ التأويل فيقول ابن تيمية إن له في عرف السلف معنيين

١ - أحدهما تفسير الكلام وبيان معناه سواء أوافق ظاهره أم خالفه فيكون التأويل والتفسير بهذا المعنى متقاربين أو مترادفين وهذا هو الذي عناه مجاهد حينما قال إن العلماء يعلمون تأويله .

ومحمد بن جرير الطبري يقول في تفسيره (القول في تأويل قوله كذا

(١) مجموعة الرسائل الكبرى ج ٢ ص ٤

(٢) تفسير سورة الاخلاص ص ١٢٤ إلى ١٢٦

وكذا (واختلف أهل التأويل في هذه الآية) ونحو ذلك ومراده التفسير
والقرآن كله بهذا المعنى - محكمه ومتشابهه - يمكن تأويله عند ابن تيمية
ليس فيه شيء لا يمكن فهمه ومعرفة المراد منه بل وما في القرآن آية الا وقد
تكلم الصحابة والتابعون في معناها وبينوا المراد بها .
قال مجاهد (عرضت المصحف على ابن عباس من فاتحته إلى خاتمته أقف
عند كل آية أسأله عنها) .

وقال ابن مسعود (ما في كتاب الله آية الا وأنا أعلم فيم أنزلت) .
وقال الحسن (ما أنزل الله آية الا وهو يجب أن يعلم ما أراد بها) .
ولهذا كانوا يحملون القرآن محيطاً بكل ما يطلب من علم الدين . (١)
وينكر ابن تيمية على من يقول إن التشابه يسكن في معنى اللفظ بحيث
لا يعلم المراد به إلا الله تعالى ، ويرى أن معنى هذا أن الله أنزل على نبيه
كلاماً لم يسكن يفهم معناه لا هو ولا جبريل ولا غيره هما . وهذا قدس في النبي
ﷺ وفي القرآن إذ كان الله أنزل القرآن وأخبر أنه جله بياناً وهدى ونوراً
وشفاء وأمرنا أن نتدبره ونعقله كله لم يستثن منه شيئاً لا يتدبر ولا يعقل .
وأمر الرسول أن يبين للناس ما نزل اليه وأن يبلغهم البلاغ المبين ،
فوَ كان في القرآن شيء لا يفهمه معناه لم يسكن هناك معنى للأمر بتدبره
وعقله ولم يكن الرسول حينئذ يبين للناس ما نزل اليهم ولا بلغ البلاغ المبين
وحينئذ يمكن لكل ملحد ومتبع أن يقول الحق في نفس الأمر ما علمته
برأي وعقل وليس في النص ص ما يناقض ذلك لأنها كلمة متشابهة لا يعلم

أحد معناها . وما لا يدلم معناه لا يستدل به ، وفي هذا سد لباب الهدى والبيان من جهة الأنبياء (١)

على أن الكلام إنما يقصد به إفهام المخاطب ، فإذا لم يقصد به ذلك كان عبثاً وباطلاً والله تعالى قد نزه نفسه عن فعل العبث والباطل ، فكيف يقول الباطل والعبث ويتكلم بكلام نزله على خلقه لا يريد به إفهامهم (٢) .

٢ - وأما المعنى الثاني للتأويل فهو نفس المراد بالكلام فإن كان الكلام طلباً (أمراً أو نهياً) فتأويله نفس فعل المأمور به وترك المحذور كما قالت عائشة رضي الله عنها (كان رسول الله ﷺ يقول في ركوعه وسجوده سبحانك اللهم ربنا وبحمدك اللهم اغفر لي) تأويل القرآن (تعني أن هذا هو تأويل قوله تعالى (فسبح بحمد ربك واستغفره) .

وان كان الكلام خبراً فتأويله نفس الشيء المخبر به .

فتأويل ما أخبر الله به عن نفسه وعن اليوم الآخر هو نفس الحقيقة التي يخبر عنها وذلك في حق الله هو كنه ذاته وصفاته التي لا يعلمها غيره وتلك هي المتشابه الذي لا يعلم تأويله إلا الله : فإن أحداً لا يعرف كيفية ما أخبر الله به عن نفسه ولا يقف على كنه ذاته وصفاته غيره ، وهذا في نظر ابن تيمية هو ما يجب تفريض العلم فيه إلى الله عز وجل (٣)

(١) المصدر نفسه ص ١١٨

(٢) تفسیر سورة الاخلاص ص ١٢٤

(٣) المراجعة ج ١ ص ١١٩ - ١٢٠

الفصل الثاني

صمود العالم عن الله

وفي هذه المسألة بالذات تنجلي براعة ابن تيمية في الجدل وقدرته على استخدام المنطق رغم عداوته له ومحاولته نقض كثير من مبادئه وقضاياه وإن كان الغزالي سبقه بنقد الفلاسفة في هذه المسألة فإن كلامه فيها لا يخلو من طرافة وابتكار :

وهنا لا بد لنا أيضاً من بيان المذاهب المختلفة في هذه المسألة وموقف ابن تيمية منها . وقد ينها دهر نفسه بياناً شافياً وناقشها مناقشة حارة لا سيما في كتابه (منهاج السنة) ولما كنا لا نعتمد في تصوير هذه المذاهب إلا على أقوال أصحابها مأخوذة من كتبهم على ما تقتضيه النزاهة العلمية . والمذاهب الأصلية في هذه المسألة لا تعدو ثلاثة :-

- ١ - مذهب الفلاسفة القائلين بقدوم العالم
 - ٢ - مذهب المتكلمين القائلين بمحدوثة
 - ٣ - مذهب ابن تيمية الذي يدعى أنه مذهب أهل السنة والحديث
- ١ - أما الفلاسفة فلا نجد في تاريخهم مذهبهم خيراً من قول ابن سينا في الرسالة العرشية :

« فإذا عرفت هذا فتعلم أن جميع ما سواه هو فعله ، وأنه صدر عنه لذاته وأنه لا يشترط أن يسبقه عدم وزمان لأن الزمان تابع للحركات وهو

من فعلها . نعم يشترط سبق العدم الثاني لأن كل شيء هالك ومنعدم في نفسه وإنما وجوده منه تعالى . والذي لذاته يكون سابقاً على ما يستفيد من غيره فإذا كل شيء سوى الباري تعالى يسبقه العدم على الوجود سبقاً ذاتياً لازماً لا زمانياً . والتفاعل الذي يحصل لذاته أشرف وأجل من الذي بفعل السبب طارىء . أو عارض

وتحقيق هذا أن الذات إذا لم يصدر منه شيء . وبقي على ما كان فلا يصدر عنه إذا . وإذا صدر فلا بد من تغيير ذاته بحدوث إرادة أو طمع أو شيء مما يشبه هذا ، وهذا محال . وهو كامل في ذاته والأفعال صادرة عنه فيعلم أنه لا يتوقف على زمان واستعلاء وقت هو المراد بالفعل فيه حدوث علة غائية وباعتراح كامل . فإن الذات إذا لم يصدر منه شيء . وكان يسررض أن يصدر فهو في فاعليته يمكن الفعل ، والممكن لا يترجح أحد طرفيه إلا بسبب

فإذا كل من لم يكن فاعلاً ثم صار فاعلاً فإما يكون بسبب . والسبب إما أن يكون داخلياً أو خارجياً ولا جائز أن يكون خارجياً لأنه لا وجود إلا هو . فلا يجوز أن يؤثر فيه غيره . وإن كان داخلياً فيه فيكون تغيير وانفعال في ذاته وكيف يكون قابلاً للتغيير والانفعال وهو الذي يحس وما يشاء ويثبت وعنده أم الكتاب (١) ،

ومعنى هذا أن الفلاسفة قائلون صراحة بقدم العالم بالزمان وإن جملوه محدثاً بالذات بمعنى استناده إلى الغير

وتلك الحجة التي أشار إليها ابن سينا بقوله (وتحقيق هذا أن الذات إذا لم يصدر منه شيء . الخ) هي ، كما يقول الغزالي في النهاية ، من أقوى

(١) الرسالة الرشيدية لابن سينا ص ١٣ بهار الكتب ضمن مجموعة فلسفيار مشرق (و) رقم ٢٢٢٩

الأدلة التي يخيلون بها في هذا الباب . ولذلك اجتهد في تقريرها وإيراد
المعارضات عليها (١)

وكذلك يرى ابن تيمية أن هذه الحجة من أهم ما يعتمدون عليه في القول
بقدم العالم وقد قررهما في رسالته (الإرادة و الأسر) تقريراً حسناً قريباً من
تقرير ابن سينا فقال :

« وأعظم حججهم قرلهم إن جميع الأمور المعتبرة في كونه فاعلان
كانت موجودة في الأزل لزم وجود المفعول في الأزل لأن العلة النامة لا
يتأخر عنها معلولها . فانه لو تأخر لم تكن جميع شروط العمل وجدت في
الأزل فإننا لا نعني بالعلة النامة إلا ما يستلزم المعلول فاذا قدر أنه يخلف عنها
المعلول لم تكن تامة

وإن لم تكن العلة النامة التي هي جميع الأمور المعتبرة في الفعل وهي
المقتضى النام لوجود الفعل وهي جميع شروط الفعل التي يلزم من وجودها
وجود الفعل إن لم يكن جميعها في الأزل فلا بد إذا وجد المفعول بعد ذلك
من تجدد سبب وإلا لزم ترجيح أحد طرفي الممكن بلا مرجح ، وإذا كان
هناك سبب حادث فالقول في حدوثه كالقول في الحادث الأول ويلزم التسلسل .
قالوا فالقول بانتفاء العلة النامة المستلزمة للمعلول يوجب إما التسلسل
وأما الترجيح بلا مرجح (٢) . »

وقد ناقش ابن تيمية هذه الحجة من وجوه كثيرة نذكر أهمها فيما يلي :

١ - إن القول بعلة تامة مستلزمة لمعلولها يستلزم أن لا يحدث شيء ، وإن

(١) كتاب التهاافت للفرابي ص ٧ طبعة الخليل سنة ١٣٢١ هـ .

(٢) مجموعة الرسائل الكبرى ج ١ ص ٣٢٢ .

كل ما حدث في العالم حدث بغير إحداث محدث ، ومعلوم أن بطلان هذا
أبين من بطلان التسلسل وبطلان الترجيح بلا مرجح .
وذلك أن العلة التامة المستلزمة لمعلولها يقترن بها معلولها ولا يجوز أن
يتأخر عنها شيء من معلولها ، فبكل ما حدث من الحوادث لا يجوز أن
يحدث عن هذه العلة التامة لأن ذلك يستلزم إما عدم هذه الحوادث ، أو
قدمها ، وكلاهما باطل ، وليس هناك ما يصدر عنه المستكنات سوى الواجب
بنفسه ، فإذا امتنع صدور الحوادث عنه وليس هناك ما يمدتها غيره لزم أن
تحدث بلا محدث .

وأيضاً فلو قدر أن غيره أحدثها ، فأن كان واجبا بنفسه كان القول فيه
كالقول في الواجب الأول ، وإن كان غير واجب بنفسه كان ممكنا مفتقرا
إلى موجب يجب به ، ثم إن قيل إنه محدث كان من جملة الحوادث فيسكون
القول فيه كالقول في غيره ، وأن قيل إنه قديم كان له علة تامة مستلزمة له
وامتنع حينئذ حدوث الحوادث عنه ، فأن الممكن لا يوجد هو ولا شيء
من صفاته ولا أفعاله إلا عن الواجب بنفسه ، فإذا قدر حدوث الحوادث
عن ممكن قديم معلول لعلته قديمة قيل هل حدث فيه سبب يقتضى الحدوث
أم لا فأن قيل لم يحدث سبب لزم الترجيح بلا مرجح ، وإن قيل حدث سبب
لزم التسلسل كما قدمنا . (١)

وقد يقول الفلاسفة جوابا عن هذا إن الواجب بنفسه هو علة تامة
أزلية للعالم بما فيه من الحوادث المتجددة وأن فيضه عام لتكنه يتوقف على
التقارب والاستعدادات الناشئة عن حركات الأفلاك وأن الحوادث إنما

يتأخر وجودها لتأخر هذه الاستعدادات . فان الحادث الأول مثلاً يسكون شرطاً بعد القابل للحادث الثاني . والحادث الثاني هو شرط معد لفيض الثالث وهكذا .

ولكن هذا كلام باطل . فان علة الحادث الثاني لا بد أن تكون بتبناها موجودة عند وجوده وعند الحادث الثاني لم يتجدد للفاعل الأول أمر به يفعل إلا عدم الحادث الأول ومجرد عدم الأول لا يوجب عندهم للفاعل لا قدرة ولا إرادة ولا غير ذلك فكيف يتصور أن يصدر عنه الثاني بعد أن كان صدوره ممتنعاً منه . وحاله حاله : لم يتجدد إلا أمر عدى لم يوجب له زيادة قدرة ولا إرادة ولا علم ولا غير ذلك (١)

على أن هذا إنما يمكن أن يقال فيما تكون علة وجوده غير علة استعداده وقبوله . فقد يتأخر فعل الفاعل هناك لعدم استعداد القابل . وأما واجب الوجود الفاعل لسكل ما سواه فلا يتوقف فعله على أمر آخر من غيره . لا إعداد ولا إمداد ولا قبول ولا غير ذلك . فلو قدر أنه علة تامة أزلية لوجب أن يقارنه معلوله ولا يتأخر عنه شيء من مفعولاته .

٢ - أما الوجه الثاني فهو أن الفلاسفة قد تناقضوا حيث سمو العالم مخلوقاً محدثاً ومعلولاً ومفعولاً ومقدوراً مراداً وقدروه مع ذلك قديماً أزلياً واجب الوجود بغيره بحيث يتمتع بدمه فان العلم بكون الشيء مقدوراً مراداً أو معلولاً مفعولاً يوجب العلم بكونه حادثاً كائناً بعد أن لم يكن . فان العمل والخلق والإبداع والصنع ونحو ذلك لا يعقل إلا مع تصور حدوث المفعول فالجميع بين كون الشيء مفعولاً وبين كونه قديماً أزلياً مقارناً للفاعل في

الزمان جمع بين النقيضين .

أما ما يذكره الأرسطى عن أهل الكلام من إنهم يجوزون وجود مفعول مفعول للرجب بالذات أرى فلم يقله أحد منهم . بل هم متفقون على أن كل مفعول فانه لا يكون إلا محدثاً .

وكذلك ما يذكره هو وأمثاله متبعة لابن سينا من أن الممكن وجوده وعدمه قد يكون قديماً أزلياً قول باطل عند جماهير العقلاء . حتى عند أرسطو وأتباعه . فأنهم موافقون لمائر العقلاء في أن كل ممكن يمكن وجوده وعدمه لا يكون إلا محدثاً

وأرسطو حين قال إن الفلك قديم لم يجعله مع ذلك ممكناً يمكن وجوده وعدمه (١)

هذا يحمل ما أورده ابن تيمية في إبطال حجج الفلاسفة على قدم العالم وكما ناقشهم في هذه المسألة ، كذلك ناقشهم في كيفية صدور العالم عن الله وفي قولهم أنه لا يصدر عنه إلا واحد

فقد قالوا إنه مادام الهاري واحداً من كل وجه وليست له صفة زائدة على ذاته تقتضى الأفعال المختلفة بل كان الفعل من آثار كال ذاته فلا بد أن يكون الصادر الأول عنه واحداً لأنه لو صدر عنه اثنين لكان ذلك الصادر على جهتين مختلفتين . إذ أن الاثنينية في الفعل تقتضى الاثنينية في الفاعل . ولذلك حكموا بأن الصادر الأول لا يمكن أن يكون جسماً لأن كل جسم فهو مركب من الغير لا والصورة وهما محتاجان إلى علتين أو إلى علت ذات اعتبارين والواجب لا تركيب فيه أصلاً فلا يكون الصادر عنه

إلا جوهرأ مجردأ وهو العقل الأول (١)

ويرى ابن تيمية رداً على هذا أن جعلهم الواجب واحداً من كل وجهه
وتجريدكم له من كل صفة أمر تقديري محض لا يتصور وجوده إلا في الأذهان
إذ لا يعقل وجود ذات في الخارج مجردة عن جميع الصفات

ثم إن قولهم الواحد لا يصدر عنه إلا واحد قضية كلية وثبوتها في بعض
الصور (على فرض علمهم به) لا يستلزم أن تكون كلية إلا بقياس التثني
(قياس الغائب على الشاهد) وهو قياس يقهى لا يفيد اليقين

فكيف وهم لا يعللون واحداً في الشاهد من كل وجه صدر عنه شيء
وما يمثلون به من صدور التسخين عن النار والتبريد عن الماء باطل .

فإن تلك الآثار لا تصدر إلا عن شيئين قابل وفاعل

وأيضاً فإذا لم يصدر عنه إلا واحد كما يقولونه في العقل الأول فذلك
الصادر الأول إن كان واحداً من كل وجه لزم أن لا يصدر عنه إلا واحد
وهلم جرا . وإن كان فيه كثرة ما بوجه من الوجوه . فإن كانت تلك الكثرة
وجودية لزم أن يكون صدر عن الأول أكثر من واحد . وإن كانت عدمية
لم يصدر عنها وجود فلا يصدر عن الصادر الأول شيء

وأما احتجاج الفلاسفة على ذلك بأنه لو صدر عنه شيئان اسكان مصدر

هذا غير مصدر ذاك فيلزم التركيب

فيمكن الجواب عنه بأنه ليس صدور الأشياء عن الأول الواجب كصدور
الحرارة عن النار ونحوه حتى يلزم تعدد المصدر بتعدد الصادر . بل هو فاعل

بالمشيئة والاختيار . ولو فرض تعدد المصدر فهو تعدد أمور إضافية وتعدد الإضافات والسلوب ثابت له بالاتفاق . ولو قدر أنه تعدد صفات حقيقية فهذا يستلزم القول بثبوت الصفات وهو حق

على أن لفظ التركيب من الألفاظ المجعولة المشتركة التي يراد بها حق وباطل وهو هنا غير لازم بالمعنى الذي ينفيه الدليل بل بالمعنى الذي يثبت الدليل (١)
ب - وأما المتكلمون فقد اتفقوا جميعاً على حدوث العالم بالزمان واستدلوا لذلك بأدلة كثيرة أشهرها أن العالم عبارة عن جواهر فردة وأعراض والجواهر لا تخلو عن الأعراض (فإنها إما متحركة أو ساكنة أو مجتمعة أو متفرقة وكل ذلك أعراض عندهم) والأعراض حادثة لأنها متغيرة ومتغيرة دائماً من حال إلى حال وما لا يتخلو عن الحوادث فهو حادث . فثبت حدوث العالم بجواهره وأعراضه (٢)

وقد اتخذ المتكلمون حدوث العالم عدمهم في الاستدلال على وجود الله كما قدمنا وقالوا مادام العالم حادثاً أى موجوداً بعدم . كان لابد له من محدث يخرج به من حيز العدم إلى حيز الوجود

كما استدلوا بحدوث العالم أيضاً على أنه تعالى قادر مختار لا موجب بالذات اذ لو كان موجباً بالذات لكان أثره قديماً مثله لامتناع تخلف المعلول عن علته التامة . فحدوث العالم دليل على أن الله أوجده بقدرته واختياره

ولكن كيف حدث العالم عن الله . مع أن الله بصفاته قديم . وهل يتصور حدوث حادث عن قديم بدون واسطة حادثة اقتضت ذلك الحدوث

(١) منهاج السفة ج ١ ص ١١١-١١٢

(٢) الاقتصاد في الاعتقاد للفرازي ص ١٣

هنا يختلف المتكلمون : فقال الأشاعرة إن العالم إنما حدث في وقته الذى حدث فيه بإرادة قديمة تملكت بإيجاده في ذلك الوقت دون غيره . فوجب وجوده فيه

لا يقال لم تملكت الإرادة بوجوده في ذلك الوقت مع تساوى الأوقات كلها في إمكان وجود العالم فيها وأى تخصيص خصص ذلك الوقت بوقوع الوجود فيه . فإن الإرادة عندهم صفة من شأنها التخصيص والترجيح وتميز الشيء عن مثله

ولا يقال أيضاً إن هذا يسألزم ترجيح الإرادة لأحد الأمرين المتساويين بلا مرجح وهو محال . فإن ترجيح القادر المختار لأحد الأمرين المتساويين بلا مرجح من خارج ليس بممتنع عندهم بل هو جائز ، وإنما الممتنع الترجيح بلا مرجح (أى الوجود من غير موجد) .

والحاصل أن الأشاعرة يرون أن تعلق الإرادة القديمة بإيجاد العالم في وقته الذى حدث فيه كاف للصدور من غير احتياج إلى شيء آخر من حدوث إرادة في ذاته تعالى أو وجود ميزة في الفعل ترجعه على الترك ونحو ذلك ، بل لا شيء إلا محض الإرادة .

يقول الغزالي في كتاب الاقتصاد :

« وكل فريق مضطر إلى اثبات صفة من شأنها تميز الشيء عن مثله وليس ذلك إلا الإرادة ، فسيكون أقوم الفرق قبلاً وأهدأ سبيلاً من أثبت هذه الصفة ولم يجعلها حادثة بل قال هي قديمة متعلقة بالإحداث في وقت مخصوص فكان الحدوث في ذلك الوقت لذلك (١) ،

ولكن لما كانت تصير ارادة قديمة وتامة ولا يكون معها المراد في الازل عسيراً ذهب من ذهب من المعتزلة إلى أنه مريد بارادة حادثة لا في محل يعنون بذلك كما قال السيد في شرح المواقف أن الاشياء انما ترجد بكلمة كن فلا يتصور لها محل (١).

وذهب الكرامية وبعض المعتزلة إلى أنه مريد بارادة حادثة قائمة بذاته وجوزوا أن تكون ذاته محلاً للحوادث (٢).

ومها يمكن من اختلاف بين المتكلمين فيما حدث به العالم هل هو ارادة قديمة أو حادثة قائمة بذاته تعالى أو لا محل لها فلا خلاف بينهم في أن العالم حادث ، بمعنى أنه صار موجوداً بعد أن كان معدوماً . وأن بينه وبين وجود الله فاصلاً لا نهاية له من الزمان .

وابن تيمية يعارض هذا الرأي أيضاً كما عارض من قبل رأى الفلاسفة ويرى أنه يستلزم القول بأن الباري لم يزل معطلاً عن الفعل أو غير قادر عليه ثم صار فاعلاً وقادراً من غير تجديد سبب أصلاً أو جب له القدرة والفعل أو أن الفعل كان متممياً في الازل ثم صار ممكناً من غير سبب اقتضى إمكانه وهذا يستلزم الانقلاب من الامتناع الذاتي إلى الامكان الذاتي مع ما في هذا القول أيضاً من وصف الله بالعجز والتعطل عن الفعل مدة لا تقاس بها مدة فاعاليته وهذا نقص يجب تنزيه الله عنه (٣).

ويلزم هؤلاء أيضاً أن الحادث اذا حدث بعد ان لم يكن محدثاً فلا بد أن يكون ممكناً والامكان ليس له وقت محدود . فما من وقت يقدر لا

(١) شرح المواقف ج ٨ ص ٣٧٩ الطبعة الأولى سنة ١٣٢٥ هـ

(٢) منهاج ج ١ ص ٣٩

(٣) المصدر نفسه ص ٨٦

والامكان ثابت قبله . فليس لامكان الفعل وصحته مبدأ ينتهي اليه فيجب أنه
لم يزل الفعل ممكناً جائزاً فيلزم جواز حوادث لانهاية لها .

وبقال لهم من جهة أخرى إن من المعلوم بصريح العقل أن الممكن لا
يترجح أحد طرفيه على الآخر إلا بمرجح تام يستلزم وجوده : والا لبق
وجوده جائزاً ممكناً غير لازم فلا يوجد ، فما تزعمونه من أن القادر المختار
يمسكه ترجيح الفعل على الترك بدون أمر من خارج يستلزم ذلك الترجيح
وتمريفكم له بأنه هو الذي إن شاء فعل وإن شاء ترك بمعنى أن فعله على وجه
الجواز لا الوجوب باطل فإن الفعل حينئذ يبق ممكناً لا واجباً لازماً ولا
ممتنعاً محالاً (١) .

هذا هو ملخص ما أورده ابن تيمية على مذهب المتكلمين . والسكتة على
كل حال يرى أن مذهبهم خير من مذهب الفلاسفة لأنهم أثبتوا فاعلاً للعالم
وإن لم يثبتوا سبباً حادثاً يكون واسطة في صدور العالم عن ذلك الفاعل
ومرجحاً له فلزمهم الترجيح بلا مرجح .

وأما أولئك الفلاسفة فيلزمهم نفي الفاعل للحوادث بالكلية لأن العلة
التامة الموجبة بذاتها في الأزل لا تكون كما قدمنا محدثة لشيء أصلاً (٢) .

ح - وإذا كان كل من هذين المذهبين في صدور العالم عن الله باطلاً في
نظر ابن تيمية فما هو المذهب الصحيح عنده في هذه المسألة ؟

لعلنا نستطيع الحصول على جواب هذا السؤال من قول ابن تيمية أثناء
عروضه لتلك المشكلة مانعه :

(١) المصدر نفسه ص ٤٠

(٢) منهاج ص ١ ص ٣٧

و يقولون (الفلاسفة) إنه علة تامة في الأزل فيجب أن يقارنها معلولها في الأزل في الزمن وإن كان متدمماً عليها بالعلة لا بالزمان . ويقولون إن العلة اتامة ومعلولها يقتصران في الزمان ويتلازمان فلا يوجد معلول إلا بعلة تامة ولا تكون علة تامة إلا مع معلولها في الزمان ثم يعترفون بأن حوادث العالم حدثت شيئاً بعد شيء من غير أن يتجدد من المبدع الأول ما يرجب أن يصير علة للحوادث المتعاقبة بل حقيقة قولهم إن الحوادث حدثت بلا محدث وكذلك عدت بعد حدوثها من غير سبب يوجب عدمها على أصلهم ، وهو لا قابلهم طوائف من أهل الكلام ظنوا أن المؤثر التام يترسخ عنه أثره وأن القادر المختار يرجح أحد مقدوريه على الآخر بلا مرجح وأن الحوادث لما ابتدأ وقد حدثت بعد أن لم تكن بدون سبب حادث

ولم يمتد الفريقان للقول الوسيط وهو أن المؤثر التام مستلزم أن يكون أثره عقب تأثيره لا مع التأثير ولا مترخياً عنه كما قال تعالى (إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون)

فهو سبحانه يكون كل شيء فيكون عقب تكوينه لا مع تكوينه في الزمان ولا مترخياً عن تكوينه كما يكون الانكسار عقب الكسر والانقطاع عقب القطع ووقوع الطلاق عقب النطالق لا مترخياً عنه ولا مقارناً له في الزمان (١) ومعنى هذا صراحة أن ابن تيمية لا يقول بمقارنة العالم لله حتى يكون قديماً معه كما يقول الفلاسفة ولا يقول بترخيه عنه في الزمان حتى يكون مترخياً عنه كما يقول المتكلمون . بل يرى أنه متصل به بمعنى أنه حاصل عقب إرادته له

وهو سبحانه مستتب له استتباع المؤثر لآثره . ويستشهد لذلك بالآية

الكريمة كما رأينا .

ويعتقد ابن تيمية أنه بهذا الحل الوسط قد وفق لحل هذه المشكلة التي

كانت ولا تزال من أهم مشاكل الفلسفة والدين وتفادى هذه المحالات التي

وقع فيها سائر الفلاسفة والمتكلمين .

ولكن ما معنى هذا الاستمطاف والاستتباع . وهل هو مقتضى تقدم

العالم أو حدوثه فإن المسألة في نظر العقل لا تخرج عن أحد هذين الأمرين

فإن ما ليس بتقديم فهو حادث وما ليس بحادث فهو قديم .

يجيب ابن تيمية على هذا بأنه يجب أن نفرق بين شيئين - ١ - أنواع

الحوادث أو أجناسها - ٢ - وأعيانها أو أشخاصها .

أما النوع أو الجنس فقديم . وأما أعيان الحوادث أو أشخاصها فحادث

ومعنى قدم النوع أو الجنس أن الله لم يزل فاعلاً له إذا شاء . فما من حادث

الا وقبله حادث لا ينتهي ذلك إلى حادث يعتبر هو أول الحوادث بمعنى أنه

لا حادث قبله ومعنى حدوث العين أو الشخص أنه ما من حادث من هذه

الحوادث المتسلسلة شيئاً بعد شيء لا إلى نهاية الا وهو محدث كأن بعد ان

لم يكن وذلك كما نقوله الفلاسفة في حركات الافلاك من أن ما هيئها قديمة

وإن كانت أشخاصها حادثاً .

ويرى ابن تيمية ان الذى أوقع الفلاسفة والمتكلمين في الغلط في هذه

المسألة حتى التزموا ما التزموه من المحالات هو عدم اهتمامهم إلى هذا الفرق

بين أنواع الحوادث وأشخاصها . (١) .

هذا هو مذهب ابن تيمية في صدور العالم عن الله يلفق فيه بين مذهب الفلاسفة والمتكلمين فيأخذ من الأولين فكرة القدم ويثبتها للانواع والاجناس ويرافق الآخرين على حدوث الأعيان والأشخاص .

وربما كان هذا المذهب في نظرنا هو أقرب إلى العقل والشرع من غيره لوصح ما بناء عليه من القول بحدوث لا أول لها . وقد سبق أن قلنا إن ذلك يحتاج في تصويره إلى جهد كبير :

بقيت ها هنا مسألة . وهي أن الجلال الدواني في شرحه على العقائد العنصرية قال في صدر رده على الفلاسفة في هذه المسألة ما نصه :

« وأنت مما سبق خبير بأنه يمكن أن يكون صدور العالم مع حدوثه على هذا الوجه فلا يلزم القدم الشخصى في شئ من أجزاء العالم بل القدم الجنسى بأن يكون فرد من أفراد العالم لا يزال على سبيل التعاقب موجوداً وقد قال بذلك بعض المحدثين من المتأخرين . وقد رأيت في بعض تصانيف ابن تيمية القول به في العرش (١) . »

وقد علق الأستاذ الإمام محمد عبده في حاشيته على هذه العبارة بقوله : وذلك أن ابن تيمية كان من الحنابلة الآخذين بظواهر الآيات والأحاديث القائلة بأن الله استوى على العرش جلوساً . فلما أورد عليه أنه يلزم أن يكون العرش أزلياً لما أن الله تعالى أزلى فكانه أزلى ، وأزاية العرش خلاف مذهبه قال إنه قديم بالنوع . أى أن الله لا يزال يعدم عرشاً ويحدث آخر من الأزل إلى الأبد حتى يكون الاستواء أزلاً وأبداً .

ولننظر أين يكون الله بين الابداء والاعدام . هل يزول عن الاستواء

فليقل به أزلا . فسبحان الله ما أجهل الانسان وما أشنع ما برضى لنفسه
ولست أعرف هل قال ابن تيمية ذلك على التحقيق . وكثيراً ما نقل
عنه ما لم يقله ،

ونحن نرى أن كلاماً من الشارح والمحشى الفاضلين قد غلط على ابن تيمية
وجانب سبيل التحقيق العلى الواجب في مثل هذه المسألة
أما الشارح ففي تخصيصه نسبة هذا القول الى ابن تيمية بالعرش وحده
وقد عرفنا من مذهب ابن تيمية أن جميع حوادث العالم عنده على هذا النحو
قديمة الجنس حادثة الشخص لا فرق بين العرش وغيره

وفي قوله أيضاً إنه رأى ذلك في بعض تصانيفه . ولم يبين لنا أى مصنفات
ابن تيمية رأى فيه ذلك فتركنا في حيرة سبيل وأن كتب الرجل ورسائله
كثيرة ومتنوعة ليس من السهل الوقوف منها على رأى معين من آرائه دون
معرفة مصدره بالتحسين . وقد رجعت الى رسالته العرشية لما أن هذا الحكم
متعلق بالعرش . فلم أجده قال فيها شيئاً من ذلك

وأما المحشى : فانه بنى حكاية طويلة على عبارة الشارح . ثم قال في آخر
كلامه (ولست أعرف هل قال ابن تيمية ذلك على التحقيق)

فاذا كان لا يدري إن كان ابن تيمية قال ذلك على التحقيق أو لم يقله فما
الذى أدراه أنه قال باستوائه تعالى على العرش جلوساً . وأن العرش مكان له
وأنه محتاج اليه كاحتياج الجسم الى مكانه وأنه ألزم بما ألزم به من كون العرش
قديماً أزلياً وأنه أجاب بما أجاب به من أنه قديم بالنوع حادث بالشخص
يغلب على الظن أن الاستاذ الإمام قاس ابن تيمية على غيره من الخباله

المغالين في الاثبات والقائلين باستوائه تعالى على العرش جلوسا . بدليل قوله في أول عبارته (وذلك أن ابن تيمية كان من الحنابلة)

وذلك في نظرنا قياس غير صحيح . فان كون ابن تيمية من الحنابلة لا يقتضى موافقته لهم في جميع ما ذهبوا اليه . بل إن ابن تيمية نفسه يذم الغلاة من محدثي الحنابلة كما رأينا . ويرى أن غلطهم في الاثبات أكثر من غلط أهل الكلام (١) .

وحينئذ كان يجب على الأستاذ الامام أن يرجع إلى كتب ابن تيمية نفسها ليتبين له إن قال ذلك حقاً أم لم يقله . ويقيناً أنه لو رجع إلى هذه الكتب لما وجد فيها حرفاً مما قاله ونسبه اليه .

وقد عرفنا فيما سبق أن معنى استواء الله تعالى على العرش عند ابن تيمية فوقيته وعلوه عليه دون إماسة ولا محاشة . بل مع الانفصال والمباينة . وهذا لا يمتلزم احتياجه إلى العرش ولا إلى شيء من مخلوقاته . فلو فرض فناء العرش أو فناء العالم كله . فإن الله يكون حيث كان قبل خلق العرش وقبل خلق السموات والأرض .

ولعل من الواجب استيفاء للكلام في هذه المسألة أن نذكر كلمة موجزة عن الخلاف فيما يتركب منه العالم الطبيعي وكيفية ارتباط الأسباب بمسبباتها في ذلك العالم ورأى ابن تيمية في ذلك فنقول :

ذهب الفلاسفة إلى أن العالم الطبيعي مركب من هيولاء هي : محل ، وصورة حالة فيها . ويعرفون الهيولاء بأنها جوهر في الجسم قابل لما يعرض له من

الاتصال والانفصال ومحل للصور الجسمية والنوعية
وأما الصورة فهي ما به يكون الشيء بالفعل . أو به عبارة أخرى هي
جوهر في الجسم مقوم لمادته ويخرج لها من القوة الى الفعل
ويفرقون بين الصورة والعرض بأن الصورة تحل مادة غير متقومة
الذات على طبيعة نوعها . وأما الأعراض فتحل الجسم الطبيعي الذي تقوم
بالمادة والصورة . وبأن الصورة لا تكون متقومة بالمادة التي تحل فيها . بل
هي التي تقوم بخلاف العرض فانه لا يقوم موضوعه ولكن بتقوم به (١)
ويقسمون الصور الى جسمية تشترك فيها الأجسام كلها وهي عبارة عن
الأبعاد الثلاثة التي تفرض في الجسم متقاطعة على زوايا قائمة وإلى نوعية
تخص كل نوع نوع . وتكون مبدأ لأثاره المختلفة
وأما المتكلمون فذهبوا إلى أن العالم مركب من جواهر فردة غير قابلة
للقسمة وأعراض قائمة بها ثم اختلفوا في أقل ما يتركب منه الجسم من
الجواهر الفردة
فقال الأشاعرة أقله جوهران ، فاذا انضم جوهر فرد إلى آخر حصل
من مجموعهما الجسم عندهم . وعلى ذلك فالجسم هو الجوهر القابل للقسمة ولو
في جهة واحدة فقط

وأما المعتزلة فاعتبروا في الجسم أن يكون قابلاً للقسمة في الجهات الثلاث
وعرفوه بأنه الطويل العريض العميق . ولكنهم بعد الاتفاق على الاعتبار
المذكور اختلفوا في أقل ما يتركب منه الجسم . فقال النظام بتركيبه من
أجزاء غير متناهية بالفعل وقال الجبائي من ثمانية أجزاء . وقال أبو الهذيل

العلاف من ستة أجزاء (١) . الخ ما هناك من أقوال وآراء
 وذهب المتكلمون أيضاً ماعدا النظام إلى أن الأجسام بأسرها متماثلة :
 فلا يتميز عندهم جسم عن جسم إلا بما يخلقه الله فيه من أعراض . وإنما تختلف
 آثار الأجسام لاختلاف الأعراض القائمة بها . فليس في النار عندهم مثلاً
 مبدأ يقتضى الاحراق ولا في طبيعة الماء ما يوجب التبريد . ولكن الاحراق
 والتبريد عرضان يخلقهما الله تعالى عند تماس النار أو الماء : ولذلك أنكروا
 السببية ، وتأثير الأجسام بعضها في بعض ، وزعموا أن الاقتران بين الأسباب
 ومسبباتها عادى لا على معنى أنه لا تأثير لشيء من الأسباب في مسبباتها أصلاً
 وأما الفلاسفة فذهبوا إلى أن الأجسام مختلفة بطبيعتها وأصورها النوعية
 وعن هذه الطبائع والصور تصدر آثارها المختلفة ، فطبيعة النار وجوهرها
 يقتضى الاحراق حتماً ، وطبيعة الماء تقتضى التبريد ، والتلازم بين الأسباب
 ومسبباتها ضرورى ، ففى وجد السبب وجد المسبب حتماً

وإذا رجعنا إلى ابن تيمية وجدناه ينكر أن يكون الجسم مركباً من
 الهيولا والصورة كما يقول الفلاسفة ، أو من الجواهر الفسردة كما يقول
 المتكلمون ، بل يرى أن الجسم شيء واحد في نفسه ، وأنه إذا قبل التفريق
 والتجزئة ، فأنما يقبل ذلك إلى غاية يكون بعدها صغير جداً بحيث لا يقبل
 التفريق الفعلى بل يستحيل إلى جسم آخر كما يوجد في أجزاء الماء إذا تصاعدت
 فأنما تستحيل هواء ، والهواء إذا تصاعد استحال جسماً آخر ، وهكذا تصاعد
 الاجسام ثم تستحيل إذا تصاعدت أجساماً أخرى (٢)

(١) حاشية المطاوع على مقولات الشافعى ص ١٩ سنة ١٢٥٧

(٢) منهاج السفة ج ١ ص ٥٤

وابن تيمية وإن خالف الفلاسفة في القول بالصور الشرعية المستلزمة
لآثارها فهو يوافقهم في القول بتأثير الأسباب الطبيعية في مسبباتها ، ويرى أن
الله إنما يخلق السحاب بالرياح ، وينزل الماء بالسحاب ، وينبت النبات بالماء
ونحو ذلك ، وينسب أن تكون الطائعات الموجودة في المخلوقات لا تأثير
لها بل هو يرى أنها مؤثرة في مسبباتها لفظاً ومعنى (١)

وبعب ابن تيمية على الإشاعة أنهم لا يثبتون في المخلوقات قوى
الطوائع ويقولون إن الله يفعل عند الأسباب لا بها ، ويرى أن هذا القول
يفضى الى إبطال حكمة الله في خلقه ، وأنه لم يجل في العين قوة تماز بها عن
الحد تبصر بها ولا في النار قوة تماز بها عن التراب تحرق بها

فضلا عما في هذا القول من مخالفة للكتاب والسنة ، فإن الله تعالى
يقول (فأنزّلنا به الماء فأخرجنا به من كل الثمرات) ويقول (وما أنزل الله
من السماء من ماء فأحيا به الأرض بعد موتها) ويقول (قاتلوهم بذهبهم الله
بأيديكم) ويقول الرسول ﷺ (إن هذه القبور مملوءة على أهلها ظلمة وإن
الله جاعل بصلاتهم نوراً) وهذا في القرآن والسنة كثير (٢)

ويقول ابن تيمية :

« إن نحو الأسباب أن تكون أسباباً تغييرية في وجوه العقل والإعراض
عن الأسباب بالكلية قدح في الشرع : والله سبحانه خالق الأسباب والمسببات
وجعل هذا سبباً لهذا . فإذا قال القائل إن كان هذا مقدوراً حصل بدون
السبب وإلا لم يحصل فجاء به أنه مقدور بالسبب ، وليس مقدوراً بدون
السبب (٣) »

(١) المصدر نفسه ، ص ٢٦٥

(٢) مجموعة الرسائل والمسائل ج ٥ ص ١٥٦

(٣) مجموعة الرسائل والمسائل ج ٥ ص ١٥٧

وهنا في هذه المسألة أيضاً نجد ابن تيمية متأثراً الى حد كبير بابن رشد الذى يقول فى كتاب المكشف :

وبالجملة فنكأ أنه من أنكر المسببات مرتبة على الأسباب فى الأمور الصناعية أو لم يدركها فهمه فليس عنده علم بالصناعة ولا بالصانع ، كذلك من جحد وجود ترتيب المسببات على الأسباب فى هذا العالم فقد جحد الصانع الحكيم ، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً . وقولهم إن الله تعالى أجرى العادة بهذه الأسباب وأنه ليس لها تأثير فى المسببات باذنه قول بعيد جداً عن مقتضى الحكمة بل هو مبطل لها لأن المسببات إن كان يمكن أن توجد من غير هذه الأسباب فأى حكمة فى وجودها عن هذه الأسباب ، الى أن يقول :

وأما الذى قاد المتكلمين من الأشعرية الى هذا القول هو الهروب من القول بفعل القوى الطبيعية التى ركبها الله فى الموجودات التى هاهنا كما ركب فيها النفوس وغير ذلك من الأسباب المؤثرة . فهربوا من القول بأن هاهنا أسباباً فاعلة غير الله وهيات لا فاعل هاهنا إلا الله . إذ كان مخترع الأسباب وكونها أسباباً مؤثرة باذنه وحفظه لوجودها (١) ،

الفصل التاسع

في الحكمة والتعليل والقدر

وقفنا في الفصل السابق على مذهب ابن تيمية في صدور العالم عن الله والآن نريد أن نعرف مذهبه في علة هذا الصدور . وهل هو لغرض وداع قام بذاته تعالى أم أن خلقه تعالى للعالم وما يجري فيه من الحوادث لا لعللة ولا لغرض

وذلك بعد أن نبين المذاهب المختلفة في هذه المسألة أيضاً وموقفه منها
١ - ذهب الأشاعرة والفلاسفة إلى أنه تعالى لا يفعل شيئاً لغرض . وليس له غاية يتصدها من فعله تكون باعثة له عليه . بل صدور ما يصدر عنه تعالى إما بإرادة قديمة اقتضت وقوع العالم على هذا الوجه دون غيره عند الأشاعرة . وأما بمثل النظام الكلي في علمه السابق مع وقته الواجب للاتق على رأى الفلاسفة (١)

والفرق بينهما هو أن الفلاسفة ينفون عنه تعالى القصد إلى الفعل ويرون أن كل فاعل بالقصد مستكمل وله غرض في فعله . أما الأشاعرة فيثبتون القصد ولا يرونه مستلزماً للغرض لأنهم يجوزون ترجيح القادر المختار لأحد مقدوريه بلا مرجع أصلاً كما سبقت الإشارة إلى ذلك واحتج الأشاعرة والفلاسفة على نفي الغرض في فعله تعالى بأنه لو خلق الخلق لعلل لكان ناقصاً

بدونها مستكلاً بها . فانه إما أن يكون وجود تلك العلة وعدمها بالنسبة اليه سواء ، أو يكون وجودها أولى به . فان كان الاول امتنع أن يفعل لأجلها وإن كان الثاني ثبت أن وجودها أولى به فيكون مستكلاً بها فيكون قبلها ناقصاً (١)

وابن تيمية يذكر هذه الحجة الأشاعرة وحدهم . لأنه يرى أن الفلاسفة قاتلون بالعلة الغائية كما قالوا بالعلة الفاعلية . ولكن الحق أن هذه الحجة هي في الأصل للفلاسفة . ثم أخذها الرازي عنهم . واحتج بها لمذهب الأشاعرة في كتابه المحصل وغيره .

ويشهد لهذا قول ابن سينا في الاشارات :

« فتيه - اعلم أن الشيء الذي إنما يحسن به أن يكون منه شيء آخر ويكون ذلك أولى به وأليق من أن لا يكون ، فانه إذا لم يكن عنه ذلك لم يكن ما هو أولى وأحسن به مطلقاً . وأيضاً لم يكن ما هو أولى وأحسن به مضافاً فهو مسلوب كمال ، ما يستقر فيه إلى كسب (٢) »

وقوله أيضاً بعد ذلك بقليل :

« فمن جاد ليحرف أو ليحمد أو ليحسن به ما يفعل . فهو مستحيض غير جواد ، فالجواد الحق هو الذي يفيض منه الفوائد ، لا اشوق منه وطاب قصدي لشيء يعرّد عليه »

واعلم أن الذي يفعل شيئاً لولم يفعله فيجب به أو لم يحسن منه فهو بما يفعله من فعله متخلص (٣)

ولعل عما يؤيد هذا الذى قلناه من سبق الفلاسفة بهذه الحجة ، قول
نصير الدين الطوسى فى تعليقه على المحصل

وأما قوله (الفخر الرازى) الفاعل بفرض مستكمل بالغرض حكم أخذه
من الحكماء استعماله فى غير موضعه . فاهم لا ينفون سرق الأشياء إلى كالاتها
وإلا لبطل علم منافع الأعضاء وقواعد العلوم الحسكية من الطبيعيات وعلم
الهيئات وغيرها وسقطت العلل الغائية بأسرها من الاعتبار (١)

ومهما يكن من أمر هذه الحجة . وسواء أ كان الأصل فيها من الفلاسفة
أم الأشاعرة فقد نقضها ابن تيمية من وجوه كثيرة منها :

١ - أن قولهم لو خلق الخلق لعل له إمكان تافصاً بدورها مستكملاً بها
منقوض بنفس ما يفعله من المفعولات . فانه يمكن أن يقال فيها أيضاً إما
أن يكون وجودها وعدمه بالنسبة إليه سواء أو لا يكون . فان كان الأول
امتنع صدورهما عنه . وإن كان الثانى كان مستكملاً بها . فما كان جواباً فى
المفعولات كان جواباً عن هذا . ونحن لا نعقل فى الشاهد فاعلاً إلا
مستكملاً بفعله

٢ - أن مقتضى السكال أن يكون البارى لا يزال قادراً على الفعل بحكمة
فلو قدر كونه غير قادر على ذلك لكان ناقصاً

٣ - قول القائل إنه مستكمل بغيره باطل . فان ذلك إنما حصل بقدرته
ومشيئته لا شريك له فى ذلك . فلم يكن فى ذلك محتاجاً إلى غيره . وإذا قيل
كمل بفعله الذى لا يحتاج فيه إلى غيره . كان كماله وقيل كمال بذاته أو صفاته

فهو مثلاً إذا فرح بتوبة عبده التائب وأحب من تقرب إليه بالنوافل ورضى عن السابقين الأولين ونحو ذلك . لم يجوز أن يقال إنه مقتصر في ذلك إلى غيره أو مستكمل بسواه . فإنه هو الذى خلق هؤلاء وهؤلاء وأقدمهم حتى فعلوا ما يحبه ويرضاه ويفرح به .

٤ - قول القائل كان قبل ذلك ناقصاً إن أراد به عدم ما تجدد فلا نسلم أن عدمه قبل ذلك الوقت الذى اقتضت الحكمة وجوده فيه يكون نقصاً . وإن أراد بكونه ناقصاً معنى غير ذلك فهو ممنوع . بل يقال عدم الشيء فى الوقت الذى لم تقتض الحكمة وجوده فيه كمال . كما أن وجوده فى وقت اقتضاء الحكمة وجوده كمال أيضاً . فليس عدم كل شيء نقصاً . بل عدم ما لا يصلح وجوده نقص . فبين أن وجود هذه الأمور حين اقتضت الحكمة عدمها هو النقص لا أن عدمها هو النقص (١)

ب - وأما المعزلة فيثبتون الحكمة لله فى خلقه وأمره : ولكنهم لا يجعلونها قائمة بذاته . بل يجعلونها مخلوقة منفصلة عنه . فيقولون مثلاً الحكمة فى وجود الخلق هو الإحسان إليهم ، والحكمة فى التكليف هو تعريض المكلفين للثواب ، ويقولون إن الإحسان إلى الغير حسن محمود فى العقل فخلق الله الخلق لهذه الحكمة من غير أن يعود عليه هو من ذلك مصلحة (٢)

وبرى ابن تيمية أن هذا القول متناقض لأن الإحسان إلى الغير إنما

(١) مجموعة الرغائل والمائل ج ٥ ص ١٦٢-١٦٣

(٢) المحصل ج ١٤٩ والمواقف مع شرحه ج ٨ ص ٢٠٢ الى ٢٠٥

كان محموداً لسكونه يعود منه على فاعله حكم بحمد لأجله إما لتكميل نفسه بذلك ، وإما لغرضه الحمد والثواب بذلك . وإما لرقه وألم يحده في نفسه يدفع بذلك الإحسان الألم وإما لالئذاه وسروره وفرحه بالإحسان ، فإن النفس السكرية تفرح وتسر وتلذذ بالخير الذي يحصل منها إلى غيرها ، فالإحسان إلى الغير محمود لسكون المحسن يعود إليه من فعله هذه الأمور حكم بحمد لأجله ، أما إذا قدر أن وجود الإحسان وعدمه بالنسبة إلى الفاعل سواء لم يعلم أن هذا الفعل يحسن منه ؛ بل مثل هذا يعد عبثاً في عقول العقلاء ، وكل من فعل فعلاً ليس فيه لنفسه لذة ولا مصلحة ولا منفعة بوجه من الوجوه لا عاجلة ولا آجلة كان عبثاً ولم يكن محموداً على هذا ، ولذلك لم يأمر الله تعالى ولا رسوله ﷺ ولا أحد من العقلاء أحداً بالإحسان إلى غيره ونفعه إلا لما في ذلك من المنفعة والمصلحة ، وإلا فأمر الفاعل بفعل لا يعود إليه منه لذة ولا سرور ولا منفعة ولا فرح بوجه من الوجوه لافي العاجل ولا في الآجل لا يستحسن من الأمر

ج - وأما عبد الله بن كلاب ومن وافقه فيثبتون حكمة وغاية قائمة بذاته تعالى ولستهم يجعلونها قديمة غير مقارنته للمفعول ، ويقولون إن إرادته وجبه ورضاه وغضبه وسخطه ورحمته وكرمه ونحو ذلك قديم فهو سبحانه لم يزل راضياً عن علم أنه يموت مؤمناً ولم يزل سائحاً على من علم أنه يموت كافراً

وهذا الرأي في نظر ابن تيمية باطل كسابقيه فإذا كان الله راضياً في أزله ومحباً وفرحاً بما يحده قبل أن يحده ، فإذا أحدثه هل حصل له بأحدثه حكمة يحبها ويرضاها ويفرح بها أو لم يحصل إلا ما كان في الأزل ، فإن

قام لم يحصل إلا ما كان في الأزل قيل ذلك كان حاصلًا بدون ما أحدثه من
المفعولات فامتنع أن تكون المفعولات قد فعلت لكي يحصل ذلك ، فهذا
القول كما تضمن أن المفعولات تحدث بلا سبب يحدثه الله يتضمن أيضاً أنه
يفعلها بلا حكمة يحبها ورضاها

٤ - وإذا كانت هذه الآراء في الحكمة والتعليل باطلة في نظر ابن
تيمية فالصحيح عنده ما عليه جمهور أهل السنة وتشهد له النصوص الكثيرة
من أن الله تعالى حكمة تتعلق به يحبها ورضاها ويفعل لأجلها فهو سبحانه
يفعل ما يفعل الحكمة يعلمها وهو يعلم العباد أو بعض العباد من حكمته ما
يطاعهم عليه وقد لا يعلمون ذلك ، والأمور العامة التي يفعلها تكون الحكمة
عامة ورحمة عامة كرسالة محمد ﷺ فإنه كما قال تعالى (وما أرسلناك إلا رحمة
للعالمين) فإذا قال قائل فقد تضرر برسالة طوائف كثيرة من الناس كالذين
كذبوه من المشركين وأهل الكتاب فالجواب أنه نفهم بحسب الإمكان
حيث أضعف شرهم الذين كانوا يفعلونه لولا الرسالة باظهار الحجج والآيات
التي زلزلت ما في قلوبهم وبالجهاد والجزية التي أخافتهم وأذللتهم حتى قل شرهم
على أن ما حصل من الضرر فهو أمر مغرور بجانب ما حصل من النفع
كالطمر الذي عم نفعه إذا خرب به بعض البيوت أو احتبس به بعض المسافرين
والمكثسين كالقصارين ونحوهم وما كان نفعه ومصلحته عامة كان خيراً
مقصوداً ورحمة محبوبة وإن تضرر به بعض الناس

على أن ابن تيمية يرى أن جميع ما يحدثه الله في الوجود من الضرر فلا
بد فيه من حكمة كما قال تعالى (صنع الله الذي أنقذ كل شيء) وكما قال
(الذي أحسن كل شيء خلقه) والضرر الذي تحصل به حكمة مطلوبة لا

يكون شراً مطلقاً وإن كان شراً بالنسبة إلى من تضرر به
ولهذا لا يحىء في كلام الله تعالى وكلام رسوله ﷺ إضافة الشر وحده
إلى الله وإنما يذكر الشر على أحد وجوه ثلاثة

١ - فهو إما أن يدخل في عموم المخلوقات فإذا دخل في العموم أفاد
عموم القدرة والمشية والخلق وتضمن ما اشتمل عليه من حكمة تتعلق بالعموم
وذلك مثل قوله تعالى (الله خالق كل شيء) ومن ذلك أسماء الله المقترنة
مثل المعطي المانع والضار النافع والمعوذ المذل والخافض الرافع ونحو ذلك
فلا يفرد الاسم المانع عن قربنه ولا الضار عن قربنه لأن اقترانها يدل
على العموم

٢ - وإما أن يضاف إلى السبب كقوله تعالى (من شر ما خلق) وقوله
(ما أصابك من حسنة فمن الله وما أصابك من سيئة فمن نفسك) وقوله
(ربنا ظلمنا أنفسنا) وقوله (أو لما أصابتكم مصيبة قد أصبتم مثليها قلتم انى
هذا قل هو من عند أنفسكم) وأمثال ذلك

٣ - وإما أن يحذف فاعله كقول الجن (وأنا لا ندرى أشرا تريد بمن
في الأرض أم اراد بهم ربهم رشداً) وقوله تعالى (صراط الذين أنعمت
عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين)

ويقول ابن تيمية إن العبد إذا علم من حيث الجملة أن الله فيما خلقه وما
أمر به حكمة عظيمة كفاه هذا ، ثم كلما ازداد علماً وإيماناً ظهر له من
حكمة الله ورحمته ما يبهر عقله وتبين له تصديق ما أخبر الله به في كتابه
حيث قال (سنزيهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق)
هذا هو مذهب ابن تيمية في مسألة الحكمة والتعليل بمن عن نفس شديدة

التفاؤل وقالب مفعم بحب الوجود وما فيه من آثار رحمة الله تعالى ومحالى حكمته حتى إنه لينلمس حكمة الله فى الشر كما يترصدها فى الخير ؛ ولعل هذه النزعة المبالغفة فى التفاؤل هى التى جعلت منه هذا الرجل الجلد الصابر على ما منى به فى حياته من أحداث ومصائب ما كان يطبقها لولا ثقته برحمة الله التى كانت تشيع فى نفسه الأمل والرجاء وكانت له فى حياته أجمل عزاء

بقى علينا أن نعرف مذهب ابن تيمية فى القدر وهر مذهب يقوم على الايمان بعموم قدرة الله تعالى وشمول مشيئته وأنه ما شاء كان وما لم يشأ لم يكن . ولكنه مع ذلك لا يعطل الأسباب الكونية والقوى الطبيعية عن أعمالها كما أنه لا ينكر فاعلية العباد وصدور أعمالهم عنهم بما جعله الله فيهم من قدر وإرادات ويرى أن ذلك كله من القدر لأن القدر لا يقوم على إبطال الأسباب بل على لإعمال الأسباب كما سئل رسول الله ﷺ أرأيت أدوية تداوى بها ورقى نسترقى بها وثقاة نتقيها هل ترد من قدر الله شيئاً . فقال هى من قدر الله (١)

وابن تيمية يذكر على المعنزة جحدهم لعموم قدرة الله تعالى وشمول مشيئته وقولهم إن الحيوانات تصدر عنها أفعالها على سبيل الاستقلال من غير تأثير لقدرة الله ولا لمشيئته فى شىء منها . ويرى تبعاً للاشاعة أنهم أشبهوا فى ذلك المجوس الذين يقولون بخالفين خالق للخير أو النور وخالق للظلمة أو الشر (٢)

كما أنه ينسكرك على الاشاعة أيضاً أنهم مع تسليمهم بعموم القدرة وشمول المشيئة يثبتون إرادة بلا حكمة ومشية بلا رحمة ولا محبة ولا رضى ويجعلون

المخلوقات بالنسبة اليه سواء كما أنهم يحددون تأثير الأسباب في مسبباتها ويعطلون ما خلقه الله في الاشياء من قوى الطبايع ويقولون إن قدرة العبد لا تأثير لها في شيء من فعله

ولكن شر الطوائف في نظر ابن تيمية بالنسبة الى القدر طائفة يسميهم (بالقدرية المجرة) يقولون إن الله جبر عباده على ما أراد ويحتجون بالقدر على إبطال الامر والنهي والوعد والوعيد ولهذا يسمون بين المؤمن والكافر وبين البر والفاجر وبين الطاعة والمعصية فأدم وإبليس عندهم سواء ونوح وقومه سواء وموسى وفرعون سواء والعاقبون الأولون والكافرون سواء (١) وإن كان المعتزلة في نظره يشبهون المجوس فمؤلا يشبهون المشركين عباد الاصنام الذين يقولون (لو شاء الله ما أشركنا ولا آباؤنا ولا حرمنا من شيء)

ويقول ابن تيمية إن هذا الضلال أكثر ما يكون في أهل التصوف والزهد والعبادة الذين يدعون التوحيد والفناء في التوحيد ويقولون إن هذا نهاية المعرفة وإن العارف إذا صار إلى هذا المقام لا يستحسن حسنة ولا يستقبح سيئة لشهوده الربوبية العامة والقيومية الشاملة ولكنهم مع ذلك لا يعرفون توحيد الألوهية الذي يقوم على عبادة الله وحده لا شريك له ولا يملكون أن مجرد الإقرار بأن الله رب كل شيء وخالقه ومليكه لا يكون توحيداً حتى تقترب به شهادة أن لا إله إلا الله كما قال تعالى (وما يؤمن أكثرهم بالله إلا وهم مشركون)

ويشتد ابن تيمية في نقد هؤلاء الناس حتى يجعلهم أكفر من اليهود

تلك أمثلة من آراء ابن تيمية ومناقشاته في أهميات المسائل الكلامية عرضناها لتسكون نموذجاً يستعان به على تعرف نزعات الرجل ومنهجه في العقيدة وإلى أى حد كان انتصاره لمذهب السلف واحترامه للنصوص في كل مسألة عالجها : مع ما امتاز به من قدرة على العرض وقسوة في النقد وخبرة واسعة بالمذاهب الفلسفية والكلامية المختلفة بحيث كان مضرب المثل في غزارة العلم وسعة الاطلاع ، وكان أول ثلاثة قال فيهم الشعراء :

ثلاثة ليس لهم رابع في العلم والتحقيق والفنك
وهم إذا شئت ابن تيمية وابن دقيق العيد والسبكي



خاتمة

مذهب ابن تيمية وأثره في الجماعة الإسلامية

ولعلنا نستطيع الآن بعد ما تقدم من دراسة منهج ابن تيمية وطريقته في بحث المسائل الاعتقادية . وما كان من أثر هذا المنهج وتلك الطريقة في معالجته لأهميات المشاكل الكلامية . مثل إثبات وجود الله تعالى وتوحيده وصفاته وصدور العالم عنه وبينان حكمته في خلقه . وعموم مشيئته وقدره الى غير ذلك من المسائل التي عالجها في جرأة وقوة منطق ، أن نقول إن ابن تيمية ، قد أضاف الى علم الكلام الاسلامي مادة جديدة ، وكون لنفسه مذهباً خاصاً ، له طابعه ويمزاته .

قد يقول قائل إن مذهب ابن تيمية لم يخ رج عن كونه تجديدأ لعقيدة السلف وأئمة الحديث كأحمد بن حنبل وغيره ، من الذين كانوا يقفون عند نصوص السكتاب والسنة كإتبعين ذلك من مطالعة السكتب التي ألفت في بيان هذه العقيدة السلفية ، مثل كتاب الامام أحمد في الرد على الجهمية والمعتزلة وكتاب التوحيد لمحمد بن اسحاق بن خزيمة وغيرهما

ولهذا كان ابن تيمية يسمى نفسه هو وأصحابه بالسلفية : أو أهل السنة والجماعة . ويعترف بأنه متبع لامبتدع . وأن طريقته هي طريقة السلف من الصحابة والتابعين وأئمة المسلمين

وهذا قول فيه كثير من الحق . ولكن مما لا شك فيه . أن ابن تيمية قد

عالج مسائل كثيرة ، لم يعالجها هؤلاء . ولم يخوضوا فيها (١)
كما أنه استطاع أن يدافع عن هذا المذهب الصافي بجرأة وقوة لم يسبق
اليها مستخدماً في ذلك القياس الارسطي الى جانب النصوص والآثار
وأن يقف من خصوم هذا المذهب موقف المعارض القوي . الذي يحكم
الى العقل والنقل معاً . بعد أن كان أصحاب هذا المذهب لا يجرون على تبرير
عقيدتهم عقلياً : بل كان شأنهم التسليم والتفويض

وإذا كانت مذاهب العقليين من الفلاسفة والمعتزلة قد فشلت في حل
المشاكل الاعتقادية بتطرفها في ناحية العقل . واستخفافها بالنصوص . وكانت
الاشعرية مع محاوئها التوسط قد جارت هؤلاء العقليين في القول بضرورة
التأويل لكثير من النصوص التي يظهر مصادمتها للعقل : فان ابن تيمية قد
نجح في رد اعتبار النصوص اليها : وجعلها في المراجع الاول والاخير . في
جميع مسائل الدين

وإذا كان المذهب الاشعري قد نجح في بسط سلطانه على معظم أقطار
العالم الاسلامي بفضل من انتسب اليه وناصره من الامراء الاقوياء أمثال
صلاح الدين الايوبي ومحمد بن تومرت وغيرهما . وبفضل من تزعمه ودعا
اليه من العلماء الاجلاء أمثال إمام الحرمين والغزالي والرازي وغيرهم . فان
مذهب ابن تيمية قد أصبح يزاحمه اليوم كل المزاخرة . وينازعه هذا
النفوذ والسلطان

(١) تكلم ابن تيمية في مباحث الجواهر والعرض والمتعز والجبهة والجسم وغير ذلك من المباحث
التي لم يكن للاف بها عهد . وأقام كثيراً من الادلة والبراهين في تأييد عقيدة السلف لم
يسبقه اليها أحد فيما نعتقد .

يقول الأستاذ مصطفى عبد الرازق في كتابه التمهيد :

« أما النهضة الحديثة لعلم الكلام فتقوم على نوع من التنافس بين مذهب الأشعرية ومذهب ابن تيمية . و إنما لشهد تسابقاً في نشر كتب الأشعرى وكتب ابن تيمية وتلميذه ابن القيم . ويسمى أنصار هذا المذهب الأخير أنفسهم بالسلفية . ولعل الغلبة في بلاد الاسلام لا تزال إلى اليوم لمذهب الأشاعرة ، (١) »

إننا لا نستطيع أن نقدر هذا المذهب . وما قدمه الى المجتمع الإسلامى من خير إلا إذا صورنا لانفسنا ما كان يعانيه المسلمون في ذلك العصر الذى ظهر فيه ابن تيمية من فوضى بالغة في العقيدة

فقد كثرت فيه الفرق والمقالات كثرة لاحد لها وكانت هذه الفرق تتناحر وتقاتل فيما بينها . وكل فرقة منها تدعى أنها على الحق الذى لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه . وتلاعب بالنصوص فتوّلها بما يتفق مع مذهبها وإن خالف ذلك أبسط قواعد اللغة وأوضاعها ، وأسلوب أهلها في الخطاب

وكان الناس لا يرجعون في شيء من أمر العقيدة . لا إلى كتاب ولا سنة بل كانوا يأخذون عقائدهم من كتب هؤلاء المتكلمين المتنازعين . وهى كتب جافة محشوة بالجدليات والمناقضات . ومسائل الخلافات . ليس فيها ما يروى غليلاً . ولا يشفى غليلاً . ولا يكسب القلب إيماناً وطمأنينة فضعف بذلك سلطان العقيدة . وزالت قدسيتها من النفوس . وأصبحت مجالاً للأخذ والرد واجترأ الناس على الكلام في الله وصفاته بما لم يأذن به ،

نخباً نرد الإيمان . وانطلقاً من أراج اليقين . وضعف الوازع الديني في نفوس المسلمين

واستغل أصحاب المخاريق من الصوفية هذه الحالة . وما الناس فيه من اضطراب وحيرة . فأخذوا يدعونهم الى سلوك طرقهم . ويزعمون لهم أن فيها الهدى والشفاء . وما كان التصوف في هذا العصر إلا سر الداء وأصل البلاء . فزادوهم مرضاً على مرض

وهكذا صار الاسلام غير الاسلام . والمسلمون غير المسلمين . جاء ابن تيمية فهاله الامر . وما وصلت اليه حال المسلمين من سوء فوقف حياته كلها على معالجة هذه الحالة بشتى الطرق وبمختلف الوسائل فأعلن حرباً لا هوادة فيها على هذه الطوائف كلها . وأخذ يظهر زيفها وبطلانها وبعدها عن منهج الكتاب والسنة ، ويدعوها للرجوع الى طريقة السلف الاول من الصحابة والتابعين ، معتقداً أنه لا يصلح آخر هذه الامة إلا بما صلح به اولها

ويدعوها كذلك الى البعد عن أساليب الجدل الممقونة . والتلاعب بالألفاظ في جانب معرفة الله تعالى وصفاته . وترك هذه الحزبية المذهبية التي فرقت بين المسلمين وجعلتهم شيعاً . كل حزب بما لديهم فرحون . كان ابن تيمية يرى من وراء دعوته الناس للرجوع الى الكتاب والسنة الى تطهير العقيدة الاسلامية مما داخلها من الزيغ والانحراف . وتخليصها مما لحق بها من أوضاع الفلسفة الدخيلة . وألوان الجدل المقيمة . التي لا تسمن ولا تغنى من جوع

وكان يرى كذلك . إلى القضاء على تلك العvisية المذهبية . التي كانت قد

تمسكنت من نفوس العلماء ، حتى حملتهم على معاداة بعضهم بعضاً ، وتسكير بعضهم بعضاً ، والتي كانت سبباً في ما ابتلى الله به المسلمين ، من الضعف والخذلان وتسلط الأعداء جزاء وفاقاً ، لما تركوا من كتاب الله وسنة رسوله يقول ابن تيمية في رسالة الفرقان :

« فاذا ترك الناس بعض ما أنزل الله وقعت بينهم العداوة والبغضاء ، إذ لم يبق هنا حق جامع يشتركون فيه ، بل تقطعوا أمرهم بينهم زبراً ، كل حزب بما لديهم فرحون ، وهؤلاء كلهم ليس معهم من الحق إلا ما وافقوا فيه الرسول وهو ما تمسكوا به من شرعه ، بما أخبر به وما أمر به ، وأما ما ابتدئوه فكله ضلالة (١) ،

هذه هي دعوة ابن تيمية ، لإصلاح وإحياء وتجديد ، فهو بحق أبو النهضة الإسلامية الحديثة ، وواضع أساسها وجميع دعاة الإصلاح ، من بعده إنما يهديه اقتدوا ، وعلى كتبه تخرجوا

يقول صاحب كتاب الإسلام والتجديد في مصر :

« أما العامل الثاني المقوم لهذه الحركة (حركة جمال الدين الأفغاني والامام محمد عبده) فهو ابن تيمية المتوفى سنة ١٣٢٨ ميلادية وابن قيم الجوزية المتوفى سنة ١٣٥٥ ميلادية فقد شنا غارة شعواء على ما كان في عصرهما من بدع وفساد وقررا أن لها الحق في الاجتهاد ورجعا في كل حكم من الأحكام إلى أصوله واعتمدا على المصادر الأولى واشتد هجومهما على الصوفية وقالا بتحريم زيارة قبور الأنبياء والأولياء

وبعثاً بتعاليم أحمد بن حنبل وهو أكثر الأئمة الأربعة تشدداً وأشدّهم
تمسكاً بالنصوص

وقد نشر مذهبها فيما بعد الوهابيون وهم فرقة المصلحين المتزمتين الذين
رجحت كفتهم السياسية في بلاد العرب في أوائل القرن التاسع عشر، وأعاد
اليهم السلطان مرة أخرى نجاح ابن سعود في العصر الحاضر (١) ،

رجاء - وإذا كان لنا مانرجوه من القارئ على سير الأمور في الأزهر
ومن الذين يهمهم أن تظل لهذا المهد التليد مكانته العلمية والدينية ، فهو أن
يسايروا الزمن في تطوره ولا يغفلوا دراسة هذه الحائقة من الثقافة الإسلامية
وهي حلقة كما قلنا تمتاز بالنقد والإحياء والتجديد ، ولا يستغنى عنها في
دراسة الثقافة العقلية الإسلامية ، وفهما فهماً صحيحاً

وعا لنا نتخرج عن دراسة ابن تيمية وابن القيم وأنصارهما لقولهما بما
يخالف آراءنا في العقيدة ، والقرآن بين أيدينا يحكي أقوال الكفار في
الالوهية ، والرسالة والمعاد من غير حرج ولا إشفاق على أهلها منها

وإذا ساغ لنا أن ندرس المذاهب الفلسفية قديمها وحديثها ، مع ما فيها
من كبريات وضلالات : فكيف لا يسرغ لنا أن ندرس مذهباً إسلامياً
يستند أكثر ما يستند الى كتاب الله وسنة رسوله وأقوال الصحابة والتابعين
والى متى نظل واقفين عند دراسة هذه الكتب الموضوعية ، التي ألقت

(١) كتاب الاحلام والتجديد في مهر تربي عباس محمود ص ١٩٤ يوجد بداو الكتب تحت
رقم ٦٣٦٥ مباحث اسلامية

على نخط يؤدي بالعقول الى الضيق والخرج ، وبورثنا المقم والبلادة
ولماذا لا نخرج في دراستنا الى آفاق أوسع ، وبحوث أشمل ، حتى لا
يقول عنا الناس ، إن القائمين على أمر الثقافة الاسلامية ، لم يحسنوا دراسة
الثقافة الاسلامية

وإن الأزهر الذي عرف كيف يخطر هذه الخطوات الفسيحة ويسير الى الامام
شوطاً بعيداً فیدخل في مناهجه العلوم الحديثة من الطبيعة والكيمياء ونحوهما
لا يمن عليه أن يخطو الآن هذه الخطوة الاخيرة ، فيدرس كل ما تركه
رجال الفسکر الاسلامی ، لا فرق بين أشعري وحنبلي ، حتى يأخذ بما يراه
صالحاً من أقوال هؤلاء وهؤلاء ، ثم يأخذ به الامة التي وضعت فيه ثقتها
وعلفت عليه آمالها ، تلك هي وظيفة الأزهر أن يدرس وينقد ، إذا أراد
أن يبقى له نصب السبق ولا يفلت من يده الزمام
والله سبحانه نسأل أن يوفق أهله لما فيه خيره وصلاحه وخير المسلمين
وصلاحهم إنه سميع مجيب .

تم بحمد الله وتوفيقه ،



فہرست الکتاب

صفحة	الموضوع
	الباب الأول
٩	الفصل الأول - عصر ابن تيمية
١٠	الناحية السياسية
١٤	الناحية الاجتماعية
١٦	الناحية العلمية
١٨	حالة علم الكلام في عصر ابن تيمية
٢٤	الفصل الثاني - ابن تيمية الطلعة
٣٢	الفصل الثالث - ابن تيمية الناقد
٣٨	الفصل الرابع - موقف ابن تيمية من مناهج الفلاسفة والمتكلمين
٤٤	الفصل الخامس - تأييد ابن تيمية لمنهج الساف
٥٤	الفصل السادس - موقف ابن تيمية من العقل والنقل
٦١	الفصل السابع - طريقة ابن تيمية في الدفع والتأييد
	الباب الثاني
٧٠	الفصل الأول - منهج ابن تيمية في إثبات الله
٨٤	الفصل الثاني - منهج ابن تيمية في إثبات الوجودانية
٩٢	الفصل الثالث - مشكلة الصفات وموقف ابن تيمية من المذاهب المختلفة فيها
١٠٩	الفصل الرابع - مذهب ابن تيمية في الصفات

تابع فهرس الكتاب

الموضوع	صفحة
الفصل الخامس - صفة الكلام	١٢٠
الفصل السادس - قيام الحوادث بذاته تعالى	١٣٣
الفصل السابع - الصفات الخيرية	١٤٣
الفصل الثامن - صدور العالم عن الله	١٦٣
الفصل التاسع - الحكمة والتمليل والقدر	١٨٣
خاتمة - مذهب ابن تيمية وأثره في الجماعة الإسلامية	١٩٣



